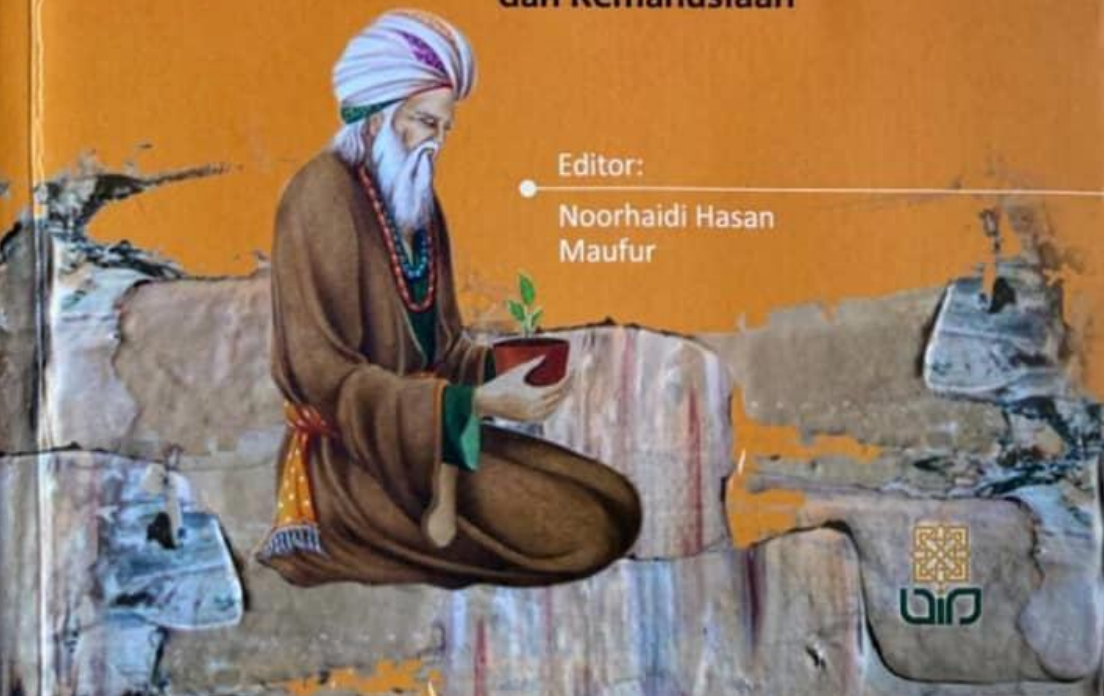
Noorhaidi Hasan | Moh. Mufid | Halya Millati |Ahmad Asroni
Mohammad Nurun Nada | Nasrullah Ainul Yaqin
Muhammad Anshori | Ghufron Su'udi | Jaenal Sarifudin
Muhammad Abdul Rohman Al Chudaifi dan Siti Muliana
Egi Tanadi Taufik | Nina Mariani Noor

FIKIH HUMANIS

Meneguhkan Keragaman, Membela Kesetaraan dan Kemanusiaan



Editor:
Noorhaidi Hasan
Maufur

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJOGO

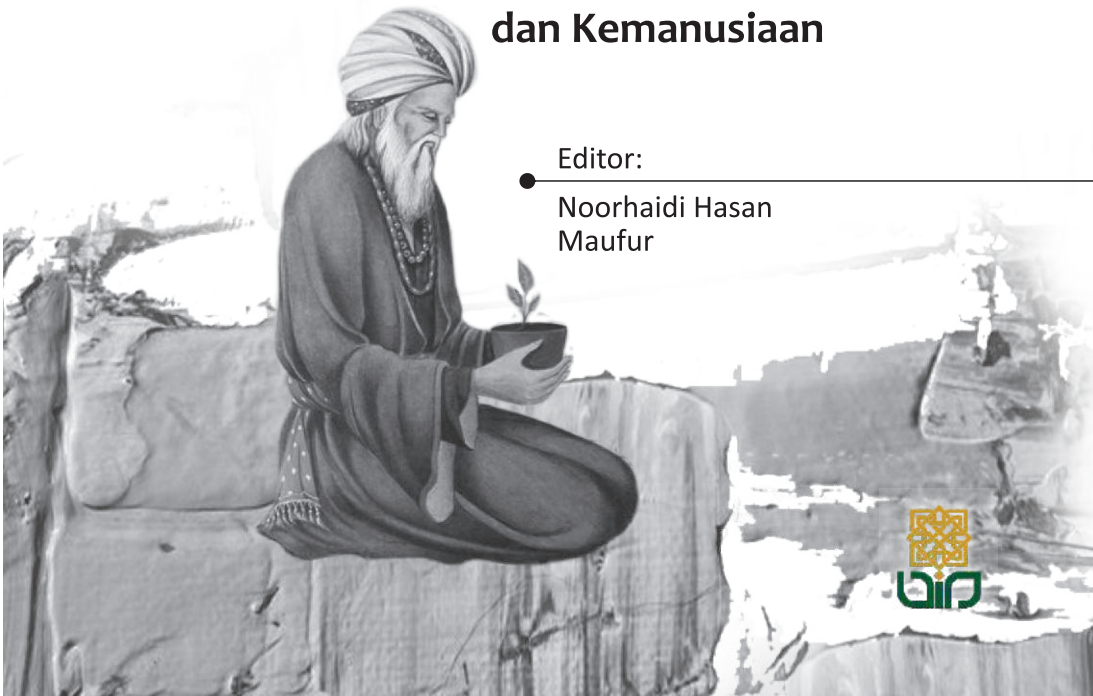
YOGYAKARTA – INDONESIA

Noorhaidi Hasan | Moh. Mufid | Halya Millati |Ahmad Asroni
Mohammad Nurun Nada | Nasrullah Ainul Yaqin
Muhammad Anshori | Ghufron Su'udi | Jaenal Sarifudin
Muhammad Abdul Rohman Al Chudaifi dan Siti Muliana
Egi Tanadi Taufik | Nina Mariani Noor

FIKIH HUMANIS

Meneguhkan Keragaman, Membela Kesetaraan dan Kemanusiaan

Editor:
Noorhaidi Hasan
Maufur



FIKIH HUMANIS:
Meneguhkan Keragaman,
Membela Kesetaraan dan Kemanusiaan

Penulis:
Noorhaidi Hasan | Moh. Mufid | Halya Millati |Ahmad Asroni
Mohammad Nurun Nada | Nasrullah Ainul Yaqin
Muhammad Anshori | Ghufron Su'udi | Jaenal Sarifudin
Muhammad Abdul Rohman Al Chudaifi dan Siti Muliana
Egi Tanadi Taufik | Nina Mariani Noor

ISBN: 978-623-96169-3-9

Editor:
Noorhaidi Hasan
Maufur

Cetakan I, Maret 2022
x + 382 hlm; 14,5 x 21 cm

Desain Layout: Tim Stelkendo
Desain Cover: Imam Syahirul Alim
Penerbit:
Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press
Bekerja sama dengan
Norwegian Centre for Human Rights,
The Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief

Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang
Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini ke dalam bentuk
apapun secara elektronik maupun mekanis tanpa izin tertulis dari penulis dan Penerbit.
All Rights Reserved –

KATA PENGANTAR

Rekonstruksi Fikih Kontemporer Dari Nalar Langit ke Nalar Bumi

Abdul Mustaqim

Buku ini adalah buku keempat hasil Kerjasama Pascasarjana dengan Norwegian Centre for Human Rights (NCHR), Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief, Oslo, terutama melalui Dr. Lena Larsen dan Prof. Nelly van Doorn-Harder. Buku ini melengkapi buku-buku yang kami terbitkan sebelumnya sebagai bahan bacaan bagi para pegawai KUA dalam pengarusutamaan keragaman agama dan HAM. Buku ini lebih fokus pada kajian klasik fiqh dan HAM .

Fikih sebagai konstruksi pemikiran para ulama (*human construction*), meniscayakan adanya perubahan (*change*) dan penyesuaian dengan tuntutan perubahan konteks. Imam al-Syaharastani dalam kitab *al-Milal wa al-Nihal* pernah menyatakan, bahwa *al-nushûsh mutanâhiyah wal waqâ`i ghair mutanâhiyah* (teks itu terbatas, sedang konteks atau peristiwa itu tak terbatas, alias selalu dinamis). Dengan demikian, bagaimana mungkin yang terbatas itu bisa menjangkau yang tak terbatas, jika tanpa ijtihad kreatif dan progresif. Argumen ini mengafirmasi bahwa teks-teks keagamaan, baik al-Qur'an dan hadis, maupun teks reseptif seperti tafsir, syarah dan hasyiah, dewasa ini menghadapi tantangan yang luar biasa, terutama terkait dengan isu-isu global, seperti, demokrasi, HAM, gender, global warming pandemi dan sebagainya.

Bagi sebagian muslim literalis-konservatif, Islam itu sudah lengkap dan paripurna, sehingga tidak perlu ada perubahan apapun, terkait dengan konteks dan isu-isu global. Namun tidak demikian bagi kalangan kontekstulis-progresif. Diperlukan ijtihad dan interpretasi kreatif dalam menyikapi isu-isu aktual kontemporer, tentu dengan dengan tetap menjaga nilai-nilai *maqāṣid al-syariah.* Inti dari teori maqashid itu adalah bagaimana agama itu hadir dengan segala system keyakinan dan aturan fikihnya, mampu merealisasikan kemaslahatan (*public good*) dan menghindari mafsadah (kerusakan). Oleh sebab itu, konstruksi fikih yang dinilai justru melanggengkan hegemoni, de-humanisasi dan tidak ramah perempuan, tidak bisa dipertahankan lagi, sebab ia telah menjadi *expired*. Tidak berlebihan jika kemudian Imam Syihabudin al-Qarafi dalamnya, al-Furuq pernah menegaskan bahwa sikap jumud atau stagnan dalam beragama, --sehingga seseorang hanya terpaku pada nukilan-nukilan pendapat semata--, tanpa kreativitas dalam mendialogkan perkembangan zaman dan realitas, dapat dinilai sebagai "kesesatan" beragama dan kebodohan dalam menangkap maqashid para ulama.

Buku yang ada di tangan pembaca ini, sesungguhnya ingin memberikan tawaran baru bagaimana konstruksi fikih itu lebih humanis dan kritis dalam merespon berbagai isu aktual, seperti isu HAM, moderasi beragama, riddah (pindah agama) dan kebebasan beragama, harmonisasi hubungan antarumat beragama, gender, dan KDRT. Salah satu teori yang dipakai adalah teori Maqashid: bagaimana dimensi maqashid di balik teks-teks keagamaan itu bisa diungkap secara cermat, dengan penalaran dan pemikiran yang mendalam, sehingga kita dapat memahami rasionalitas teks keagamaan (*ma'qûliyyât al-nushûsh al-dîniyyah*). Dari perspektif filsafat ilmu, teori maqashid dapat dimasukkan ke dalam aliran esensialis atau substansialis, di mana aksentuasi dalam memahami sebuah teks ingin lebih mendalam, bukan hanya pada tataran periferal.

Sebagai satau contoh adalah ketika kita membaca surat al-Mujadilah. Kita bisa bertanya, mengapa misalnya surat itu diberi nama surat al-Mujadilah, apa maqashid yang terkandung dalam kisah disharmoni antara Khaulah binti Tsa'labah dan Aus bin Shamit? Hemat saya, isi kandungan Surat al-Mujadilah, dapat dikatakan sebagai Pembelaan Eksistensi Kaum Perempuan dan Perlawanan terhadap Segala Bentuk Deskriminasi Kaum Perempuan. Di dalamnya juga secara implisit berisi tentang deklarasi kesetaraan laki-laki dan perempuan. Surat tersebut diawali dengan penegasan atau ta`kid, yaitu:" *Qad sami'a Allahu qaula allatî tujâdiluka fî zaujihâ wa tasytakî ilâ Allâh*…. bahwa Allah Swt sungguh mendengarkan suara perempuan yang mendebat kamu Muhammad, dan dia mengadu curhat kepada Allah Swt…". Kata *tujâdilu* adalah bentuk *shigat musyârakah* yang menunjukkan keterlibatan dua pihak dalam sebuah aktivitas. Dalam hal ini adalah perdebatan antara Khaulah binti Tsa'labah dengan Nabi Saw). Hal itu kemudian direspon al-Qur'an. Allah Swt pun berkenan mendengarkan suara perempuan tersebut, yakni rintihan dan keluhan Khaulah binti Tsa'labah yang dizhihar oleh suaminya, Aus bin Shamit secara semena-mena, tanpa alasan yang logis. Itu artinya, bahwa suara perempuan harus didengarkan dan diperhatikan, tidak boleh diabaikan.

Argumen utama buku Fikih Humanis ini jika boleh disimpulkan adalah bahwa agama itu hadir untuk kepentingan manusia, bukan untuk kepentingan Tuhan. Sebab sebenarnya Tuhan tidak punya kepentingan. Tuhan itu *ghaniyyun 'an al-'alamin.* Untuk itu, konstruksi tafsir atau fikih mestinya harus mengacu kepada kepentingan kemaslahatan manusia dan seluruh alam. SELAMAT MEMBACA.

Direktur Pascasarjana

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR
DAFTAR ISI

BAB I
PROLOG:
JALAN TERJAL MENDIALOGKAN ISLAM DAN HAM
Noorhaidi Hasan --- 1

BAB II
HIFZ AL-DĪN, RIDDAH DAN KEBEBASAN BERAGAMA:
Konsepsi dan Anotasi Fikih *Hadd Al-Riddah* dari Klasik hingga Kontemporer
Moh. Mufid ---23

BAB III
HARMONISASI HUBUNGAN ANTARUMAT BERAGAMA
(Dari *Hifz al-Dīn* menuju *al-Hurriyyah fi al-Dīn*)
Halya Millati ---57

BAB IV
HAK MENDIRIKAN RUMAH IBADAH
DALAM PERSPEKTIF FIKIH DAN HAK ASASI MANUSIA
Ahmad Asroni ---91

BAB V
MODERASI BERAGAMA
DALAM KONSTRUKSI FIKIH ASY-SYA'RĀNI
Mohammad Nurun Nada ---123

BAB VI
KETIKA PEREMPUAN MENGGUGAT:
Telaah QS. al-Mujādalah sebagai Surat Pembebasan
Nasrullah Ainul Yaqin ---163

BAB VII
STUDI 'HADIS DISKRIMINATIF'
TERHADAP NON-MUSLIM DALAM PERSPEKTIF HAM
Muhammad Anshori---195

BAB VIII
TAKLIK TALAK DALAM PERSPEKTIF KESETARAAN:
Sejarah dan Fungsinya dalam Hukum Perceraian
di Indonesia
Ghufron Su'udi---237

BAB IX
PROBLEM KEKERASAN DALAM RUMAH TANGGA
DAN KETIMPANGAN RELASI KELUARGA
Jaenal Sarifudin---271

BAB X
ABORSI KORBAN PERKOSAAN:
Anotasi Fikih Medis Berbasis Kemaslahatan
Muhammad Abdul Rohman Al Chudaifi dan Siti Muliana---305

BAB XI
MENERACA PERKEMBANGAN KASUS NIKAH BEDA AGAMA
DI INDONESIA:
Sebuah Refleksi Hermeneutis
Egi Tanadi Taufik ---335

BAB XII
EPILOG
Nina Mariani Noor-----367

TENTANG PENULIS DAN EDITOR ------372

BAB I
PROLOG:
JALAN TERJAL MENDIALOGKAN ISLAM DAN HAM

Noorhaidi Hasan

Walaupun sudah banyak literatur yang membahas tentang keselarasan antara Islam dan HAM, perdebatan di seputar HAM dan kaitannya dengan Islam masih terus bergulir dalam perbincangan umat Islam. Perdebatan ini melibatkan dua corak pembacaan yang menonjol, yaitu pembacaan literalis dan progresif. Corak pembacaan literalis menekankan kesenjangan yang tajam dan nyaris tidak bisa didamaikan antara norma-norma Al-Qur'an dan hadis dan standar HAM yang diakui secara internasional. Mereka berkeyakinan keduanya secara inheren memiliki nilai-nilai yang berbeda dan bahkan saling bertentangan. Sebaliknya, corak pembacaan progresif meyakini bahwa Al-Qur'an dan hadis memiliki norma-norma dan nilai-nilai yang secara substantif selaras dengan HAM. Ayat-ayat Al-Qur'an yang menyatakan kemuliaan semua keturunan Adam,[1] atau kesamaan derajat setiap orang, laki-laki dan perempuan yang hanya berbeda di hadapan Tuhan karena derajat ketakwaan masing-masing,[2] menjadi dalil yang mereka jadikan untuk mendukung keyakinan tersebut. Juga hadis-hadis Nabi, misalnya yang disampaikan pada saat khutbah perpisahan, yang menyatakan bahwa semua manusia sama belaka di hadapan Tuhan—orang-orang Arab tidak lebih hebat dibandingkan non-Arab atau orang-orang non-Arab tidak lebih istimewa

1 QS. Al-Isra [17]: 70.
2 QS. Ibrahim [14]: 13.

dibandingkan orang-orang Arab, demikian halnya orang-orang berkulit putih tidak lebih tinggi derajatnya dibanding orang-orang berkulit hitam dan begitu juga sebaliknya—ditunjukkan sebagai bukti komitmen nyata Nabi Muhammad terhadap HAM.

Ada dua hal yang paling sering diperdebatkan dalam kaitan ini, yaitu status perempuan dan kebebasan beragama. Ketika sejumlah pemikir yang mengadopsi corak pembacaan progresif mempertanyakan ulang makna ayat-ayat tertentu dalam Al-Quran yang mengartikulasikan posisi perempuan dalam masyarakat, institusi perkawinan dan kewarisan, misalnya, pemikir-pemikir literalis justru bersikeras tentang sempitnya ruang bagi reinterpretasi makna ayat-ayat tersebut. Bagi mereka, al-Quran jelas memberi tempat istimewa dan dominan bagi laki-laki, yang diyakini sebagai pemimpin yang dapat berpikir lebih rasional dalam mengatur rumah tangga dan masyarakat.[3] Lagi pula, ayat-ayat tersebut—mereka tegaskan—telah menjadi dasar yang kukuh bagi wacana perempuan dalam fikih yang harus menerima posisi sebagai subordinat laki-laki. Sebagai salah satu konsekuensi dari kuatnya pengaruh corak pembacaan ini, kesan bahwa Islam memperlakukan perempuan secara diskriminatif dan tidak adil agak sulit dihindari.

Persoalannya semakin serius ketika menyangkut isu kebebasan beragama dalam Islam. Dalam corak pembacaan literalis, konversi agama merupakan hal yang sangat serius dan dikutuk sebagai bentuk kemurtadan. Ditekankan bahwa fikih menetapkan ancaman hukuman yang sangat berat bagi pelakunya, yaitu hukuman mati. Hukuman seberat itu dianggap layak karena beratnya derajat kesalahan orang yang berpindah agama. Bagi pemikir progresif yang berdiri di depan sebagai penganjur HAM, doktrin ini jelas merupakan pelanggaran langsung terhadap hak hidup seseorang yang merupakan

3 Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Roots of a Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1992).

hak paling dasar dalam pandangan HAM. Menurut keyakinan mereka, nyawa merupakan hak eksklusif Allah yang tidak boleh dihilangkan oleh siapapun dan dengan alasan apapun. Apalagi Al-Qur'an menyatakan bahwa tidak ada paksaan dalam beragama[4]—doktrin yang dipahami sebagai prinsip dasar dalam Islam. Contoh lain bisa ditambahkan terkait posisi non-Muslim sebagai *dzimmi* yang harus membayar *jizyah* (pajak kepala) jika ingin diterima hidup berdampingan dengan Muslim. Bagi para penganjur HAM, hal ini haruslah dipahami secara kontekstual, terutama terkait kebutuhan pengaturan sosial saat masa-masa awal Islam. Prinsip dasar Islam adalah memperlakukan warganya setara di hadapan hukum, sebagaimana terefleksi dari isi Piagam Madinah yang merupakan tonggak pembangunan peradaban Islam.

Corak pembacaan literalis diadopsi oleh berbagai kalangan di dunia Islam, dalam bermacam spektrum. Sebagian mereka bahkan menganggap HAM bukan saja lahir dari produk pengalaman Barat tetapi juga kedok dari upaya kekuatan neo-kolonial untuk menancapkan kembali dominasi mereka atas dunia Islam. Prinsip-prinsip dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) diyakini bertentangan secara nyata dengan syariah. Mulai digulirkan pada 1947, deklarasi yang terdiri dari 30 pasal ini diterima dan diumumkan oleh Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) dalam sidang umum pada 10 Desember 1948. Dalam perdebatan saat itu delegasi Saudi Arabia mengajukan keberatan atas pasal 16 mengenai hak menikah dan pasal 18 mengenai hak kebebasan beragama yang mereka pandang tidak sejalan dengan nilai-nilai Islam. Atas dasar keberatan inilah mereka menolak dengan tegas deklarasi tersebut.[5]

4 QS. Al-Baqarah [2]: 256.

5 J Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting and Intent* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999); lihat juga Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Boulder: Westview Press, 1999).

Para pemikir progresif Muslim menjawab keberatan kalangan literalis dengan mengajukan berbagai upaya untuk membaca ulang dan memberi tafsir baru atas sejumlah teks Al-Qur'an dan hadis yang dianggap bertentangan dengan HAM. Sebagaimana dipaparkan Akbarzadeh dan MacQueen,[6] para pemikir Muslim progresif seperti Abdullah Saeed, Abdullahi Ahmed An-Na'im, Khaled Abou El Fadl, dan Tariq Ramadan berpendapat bahwa pendekatan literalis bukanlah tanpa kelemahan. Teks kitab suci al-Quran merupakan kompilasi berbagai ayat yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad selama lebih dari dua dekade untuk merespons berbagai peristiwa dan situasi yang terjadi ketika itu. Mereka mencoba untuk menjauh dari kekakuan ideologis, dengan lebih menekankan pada esensi dan nilai-nilai inti yang terkandung dalam teks suci. Menggunakan perspektif ini, mereka menentang pembatasan terhadap perempuan dan kebebasan beragama yang secara konvensional diterapkan oleh sebagian masyarakat Muslim karena diyakini bertentangan dengan esensi ajaran Islam.

Dalam konteks ini Saeed menggarisbawahi bahwa pembacaan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an haruslah melibatkan pemahaman yang komprehensif dan interpretasi yang mendalam.[7] Mengakui hermeneutika sebagai salah satu pendekatan dalam memahami Al-Qur'an, Saeed menganjurkan pengakuan terhadap agensi manusia dan pemahaman terhadap konteks untuk membantu memberi makna pada teks. Kontekstualisasi semacam itu menawarkan peluang baru untuk mengeksplorasi relevansi Islam dengan kondisi kekinian dan tantangan yang dihadapi umat Islam saat ini. Senada dengan Saeed, Muhammad Hashim Kamali, pemikir progresif lainnya, menegaskan bahwa Islam turun dengan misi utama untuk

6 Shahram Akbarzadeh dan Benjamin MacQueen, *Islam and Human Rights in Practice Perspectives across the Ummah* (London: Routledge, 2008), 3-5.

7 Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (New York NY: Routledge, 2006), 153.

menyebarkan nilai-nilai kebebasan, kesamaan dan keadilan, yang juga merupakan spirit dasar di balik perjuangan penegakan HAM.[8] Seorang cendekiawan Muslim dan mantan rekan Presiden Iran Muhammad Khatami, Ali Abootalebi, bahkan menyatakan dengan tegas dukungannya terhadap HAM sebagai fondasi kebebasan berpikir dan berekspresi, termasuk kebebasan dari kontrol dan penindasan pemerintah. Ia pun menentang keras segregasi gender yang dipaksakan oleh negara dan mengeritik pemolisian aturan berpakaian yang secara langsung memengaruhi kiprah perempuan di Iran dan Arab Saudi sebagai wujud interpretasi iman yang terlalu bersemangat.[9]

Demikian pula, penulis seperti Abdullah Ahmed An-Na'im secara gigih menganjurkan reinterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an. Bagi An-Na'im, pemikiran Islam dapat disuntikkan dengan vitalitas dan fleksibilitas baru melalui proses ijtihad sebagai sarana untuk memaksimalkan kemampuan umat Islam dalam menjalankan agensi mereka.[10] Ia menyerukan umat Islam untuk berdamai dengan HAM, sebagai jalan memajukan harkat dan martabat kemanusiaan mereka. An-Na'im juga mengusulkan pendekatan hermeneutik baru untuk memahami Al-Qur'an dan syariat yang membedakan antara wahyu-wahyu yang turun di Makkah (ayah-ayat Makkiyah) dan wahyu-wahyu yang turun belakangan di Madinah (ayat-ayat Madaniah). Baginya, wahyu-wahyu yang turun di Makkah mengandung pesan-pesan teologis inti dalam ajaran Islam sedangkan yang turun di Madinah lebih rinci dan legalistik, sebagai respons terhadap keadaan sejarah tertentu saat itu.[11] Meskipun tidak menentang 'karakter ilahi' dari wahyu-wahyu yang turun di Madinah ini, an-Na'im

8 Muhammad Hashim Kamali, *Freedom, Equality and Justice in Islam* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2002).

9 Akbarzadeh dan MacQueen, *Islam and Human Rights*., 3.

10 Abdullahi Ahmed An-Na'im,. "Islam and Human Rights: Beyond the Universality Debate," a paper given at The American Society of International Law, Washington D.C., (5–8 April, 2000): 96.

11 Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformism: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990), 54.

berkeyakinan bahwa wahyu-wahyu tersebut perlu dilihat dalam konteks historisnya yang spesifik.

Pembedaan ayat-ayat Makkiyah dari ayat-ayat Madaniah yang digagas al-Na'im ini berfungsi sebagai mekanisme di mana norma-norma tertentu dalam Islam bekerja sebagai nilai-nilai abadi yang bersifat universal, sementara yang lainnya berfungsi sebagai contoh bagaimana norma-norma itu diterapkan dalam konteks sejarah tertentu yang dapat ditafsirkan ulang dan diterapkan oleh umat Islam dalam keadaan sejarah yang berbeda. Pendekatan ini menjadi cetak biru bagi banyak pemikir Muslim progresif dalam upaya mereka mengembangkan interpretasi alternatif terhadap hukum Islam, yang dapat secara konstruktif dan kritis terlibat dalam menyerukan HAM. Kini, semakin banyak kelompok masyarakat sipil di seluruh dunia Muslim yang melibatkan diri dalam upaya mereka untuk mempromosikan reformasi politik yang didasarkan pada konteks lokal sementara tetap responsif terhadap norma-norma global.

Pandangan senada dikemukakan oleh Khaled Abou El Fadl yang meyakini bahwa Al-Qur'an memiliki aspek-aspek normatif dan historis sekaligus. Ayat-ayat Al-Qur'an mengandung prinsip-prinsip demokrasi namun tidaklah menentukan bentuk pemerintahan tertentu.[12] Dalam tantangan langsung terhadap pembacaan Islam yang bercorak literalis, khususnya yang dianut oleh kelompok-kelompok Islamis, El Fadl menekankan pentingnya nilai-nilai keadilan, demokrasi, kasih sayang dan toleransi sebagai nilai-nilai esensial bagi kebajikan umat Muslim.[13] Ia juga mengritik keras banyak lembaga fatwa di dunia Islam, yang dinilainya terjebak pada sikap otoritarianisme, ketika mengeluarkan fatwa-fatwa terkait pelarangan perempuan mengunjungi makam suami, mengeraskan suara dalam berdoa, mengendarai mobil dan bepergian tanpa mahram, misalnya.

12 Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004a), 5.

13 Khaled Abou El-Fadl, *The Place of Tolerance in Islam* (Boston: Beacon Press, 2002).

Fatwa-fatwa ini dianggap menyebar doktrin yang merendahkan martabat perempuan. Ia berkeyakinan bahwa hukum Islam perlu diinterpretasi ulang agar umat Islam terhindar dari keotoriteran penafsir dalam memaknai teks dikarenakan kepentingan-kepentingan tertentu yang melingkupi penafsirannya.[14]

Dalam nada yang sama Tariq Ramadan berpendapat bahwa hukum sekuler Barat sangat diilhami oleh nilai-nilai inti yang sama dengan nilai-nilai yang ada di jantung ajaran Islam. Menjawab pertanyaan tentang bagaimana seorang Muslim di Eropa dapat menjadi warga negara yang loyal sekaligus penganut agama yang baik, Ramadan menekankan prinsip-prinsip keadilan, kesetaraan dan keadilan yang inheren di dalam ajaran Islam. Ia melihat tidak ada kontradiksi antara ajaran Islam dan prinsip-prinsip kewargaan yang menjadi dasar berdirinya negara-bangsa modern.[15] Ramadan juga menyatakan bahwa istilah *dār al-ḥarb* dan *dār al-Islām* sudah tidak relevan lagi saat ini karena konsep tersebut dilahirkan dalam konteks sebelum adanya arus migrasi dan globalisasi yang mendeteritorialisasi wilayah Islam seperti sekarang.[16] Akan tetapi, pada saat yang sama, ia juga meminta pemerintah dan masyarakat Barat untuk menerima fakta sosiologis bahwa Muslim sekarang telah menjadi bagian dari mereka.

Merespons gagasan para pemikir Muslim progresif, kaum literalis menegaskan keyakinan mereka bahwa teks suci tidaklah dapat terus-menerus ditafsir ulang dan dimodifikasi untuk menyesuaikan dengan kepentingan orang per-orang. Bagi mereka, hal itu akan dapat menghilangkan Islam dari esensi dasarnya sebagai agama yang sempurna dan meninggalkannya sebagai cangkang kosong. Mereka mengulang-ulang argumen

14 Khaled Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fiqih Otoriter ke Fiqih Otoritatif,* Alih Bahasa: R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004b).

15 Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2005).

16 Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

tentang keabadian dan keberlakuan teks-teks suci kapan pun dan di mana pun serta superioritas syariat Islam. Dari sisi pendekatan hukum mereka mengutamakan strategi formalistik hukum yang didasari gagasan bahwa formalisasi Islam dalam seluruh dimensi kehidupan, melalui kerangka hukum yang didukung negara adalah satu-satunya pilihan untuk bisa melaksanakan ajaran Islam secara menyeluruh. Oleh karenanya, pendirian negara Islam atau pembangunan masyarakat yang didasari oleh syariah merupakan keniscayaan yang tidak terelakkan.[17] Dengan keyakinan itulah mereka bersikukuh menolak HAM sambil menjelaskan kelemahan-kelemahan argumen para pemikir Muslim progresif.

Upaya menjelaskan keselarasan Islam dan HAM memang bukanlah pekerjaan yang mudah. Di samping menghadapi tantangan internal dari kalangan umat Islam sendiri, juga banyak pemberitaan luas di media menunjukkan contoh-contoh kegagalan kemanusiaan yang dilakukan atas nama Islam: Taliban di Afghanistan, mutilasi alat kelamin perempuan di Afrika, hukum pidana di Arab Saudi, genosida di Darfur, terorisme di berbagai kawasan, dan pembunuhan perempuan karena alasan kehormatan di Asia Tengah. Laporan Indeks HAM (2016) menempatkan negara-negara Muslim, khususnya di Timur Tengah, sebagai negara dengan indeks persepsi terburuk dalam demokrasi dan penegakan HAM di seluruh dunia. Posisi terbawah ditempati Syria (1), kemudian Afghanistan (5), Iraq (6), Pakistan (8) Iran (9), Algeria (13), Yaman (17), dan Mesir (20). Indeks tersebut mengevaluasi 26 hal penting di 198 negara, termasuk kebebasan sipil dan politik, keamanan manusia, dan hak-hak kaum buruh. Menurut laporan Amnesti Internasional (2016), indeks persepsi yang rendah dalam demokrasi dan HAM di negara-negara Muslim disebabkan berbagai faktor, termasuk perang sipil, rezim pemerintahan otoriter, pemberontakan,

17 Sos Eko Ernada, "Issues of Compatibility of Human Rights and Islam: The Experience of Egypt And Indonesia", 1/1, 2007: 100-134

penyalahgunaan kekuasaan oleh tentara, pembatasan kebebasan berekspresi dan pers, pembatasan kemerdekaan berpolitik, pembatasan atas prinsip kesetaraan, diskriminasi terhadap perempuan dan minoritas, pengakuan yang rendah terhadap orang-orang *indigenous* dan kurangnya kebebasan beragama.[18] Akibatnya, para pendukung HAM sering tergoda untuk menyalahkan Islam, jika bukan agama secara umum.

Kebuntuan dalam dialog antara kaum literalis dan progresif mengilhami sejumlah kritikus untuk menampilkan keduanya sebagai kutub yang terpisah dan bersikeras menunjukkan ketidakmampuan Islam untuk mereformasi dirinya sendiri. Penulis seperti Bernard Lewis[19] berpendapat bahwa Islam memang bertentangan dengan HAM karena Islam mencerminkan norma dan konvensi peradaban Arab abad ketujuh. Ironisnya, dengan menekankan sifat statis Islam Lewis telah memperkuat bobot suara kaum literalis. Ia berpendapat bahwa ada resistensi yang melekat pada umat Islam terhadap corak pemerintahan demokratis karena ketidaksetujuan mereka terhadap gagasan tentang keputusan bersama atau mayoritarianisme melalui sarana pemilihan umum. Gagasan ini dianggap sebagai konsep asing bagi banyak masyarakat Islam, yang kerap menggunakan kekerasan sebagai instrumen dalam menyelesaikan konflik. Menggemakan pendekatan literalis terhadap Islam, Lewis menekankan ketidaksesuaian Islam dan modernitas.

Diumumkannya Deklarasi Kairo tentang Hak Asasi Manusia dalam Islam tiga dekade lalu atas prakarsa Organisasi Kerjasama Islam (OKI) sebagai upaya mencari jalan keluar atas kebuntuan perdebatan mengenai keselarasan antara Islam dan HAM tidak serta-merta menyelesaikan inti persoalan. Deklarasi Kairo yang

18 Zaka Firma Aditya dan Sholahuddin Al-Fatih, "Democracy And Human Rights As A Solution to Resolve The Humanitarian Crisis in Muslim Countries (Study Of The Values Of Democracy And Human Rights In The Qur'an And Hadith)", *Proceeding 1st International Conference on Islamic Studies* (Yogyakarta: Universitas Ahmad Dahlan, 2017): 2-16.

19 Bernard Lewis, *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

dirilis pada KTT OKI pada 5 Agustus 1990 menyatakan bahwa manusia terikat melalui 'ketundukan mereka kepada Allah' dan Islam 'adalah jaminan untuk meningkatkan ... martabat di sepanjang jalan menuju integritas manusia' (OKI 1990: Pasal 1-a). Dengan demikian, persaudaraan melalui agamalah yang memberikan dasar bagi penganugerahan HAM. Terlepas dari masuknya berbagai prinsip yang mirip dengan yang ada dalam DUHAM, Deklarasi Kairo berisi perbedaan utama yang menunjukkan bagaimana ia kurang memiliki keterlibatan kritis dengan wacana HAM.[20] Yang paling menonjol terletak pada akhir dokumen yang menyatakan bahwa 'semua hak dan kebebasan yang diatur dalam Deklarasi ini tunduk pada syariat Islam' dan 'syariat Islam adalah satu-satunya sumber referensi untuk penjelasan atau klarifikasi dari salah satu pasal dari Deklarasi ini' (OKI 1990: Pasal 24-5). Deklarasi Kairo mengklaim bahwa doktrin Islam secara intrinsik sudah mengandung kelengkapan dalam masalah HAM.

Klaim Universalitas Yang Diperebutkan

Perdebatan tentang hubungan antara Islam dan HAM melibatkan perebutan klaim universalitas yang dimiliki kedua sistem tersebut. Rezim HAM internasional telah secara efektif menetapkan parameter apa yang dapat diterima dan apa yang tidak. Sebaliknya, Islam juga memuat perintah yang jelas tentang halal dan haram. Baik HAM maupun Islam menganggap parameter ideologis mereka sebagai yang bersifat pasti dan konsisten secara internal. Kedua-duanya mengklaim sama-sama memiliki universalitas. Bagi penganjur HAM, universalitas HAM terletak tidak saja pada prinsip-prinsip dan nilai-nilai dasar yang dianutnya yang berupaya menempatkan manusia pada martabat yang tinggi, tetapi juga pada fakta historis ditandatanganinya DUHAM dan diratifikasinya berbagai macam kesepakatan

20 Akbarzadeh dan MacQueen, *Islam and Human Rights*., 53-54.

internasional terkait HAM oleh masyarakat internasional. Sebaliknya bagi umat Islam satu-satunya yang universal adalah Islam sebagai agama yang diturunkan langsung oleh Allah. Menarik dicatat, klaim universalitas agama bagi masing-masing penganutnya tentulah bukan hal yang unik. Namun universalitas agama seharusnya tidak perlu dipertentangkan dengan universalitas HAM. Jika universalitas agama terkait dengan sistem keyakinan seseorang, universalitas HAM berfungsi lebih sebagai konsensus moral dan kerangka hukum yang disepakati oleh seluruh bangsa di dunia.

Mashood Baderin[21], Guru Besar SOAS yang merupakan pakar HAM, menganggap pertentangan antara Islam dan HAM itu hanyalah mitos. Keduanya bukan saja bisa didamaikan tetapi sekaligus secara intrinsik bertemu pada nilai-nilai dasar serupa yang diperjuangkannya. Ia mengakui ada banyak hambatan untuk mencapai pemahaman ini, termasuk perspektif Barat tentang hukum Islam sebagai sistem hukum yang arbitrer, yang dalam beberapa hal dikonfirmasi oleh adanya interpretasi syariah yang bercorak literalis. Baderin mengacu pada prinsip-prinsip dalam tradisi hukum Islam seperti *maslaha* (kebajikan publik), yang berorientasi pada perlindungan lima hal mendasar yang juga menjadi prinsip utama HAM. Baginya, nilai-nilai konsensual semacam ini harus ditonjolkan jika perlu dengan memanfaatkan landasan hukum internasional yang berkembang saat ini.[22]

Saeed[23] mendesak umat Islam untuk berhenti mempertentangkan antara Islam dan HAM, sebagaimana diartikulasikan dalam DUHAM. Mereka malahan didorong untuk

21 Mashood A. Baderin, "Human Rights and Islamic Law: The Myth of Discord", 2 *European Human Rights Law Review*, 2005a: 165–85.

22 Baderin, "Human Rights and Islamic Law".; Lihat juga Mashood A. Baderin, "Islam and the Realization of Human Rights in the Muslim World", *Muslim World Journal of Human Rights*, 4/1, 2007: 1–25.

23 Abdullah Saeed, *Human Rights and Islam: An Introduction to Key Debates between Islamic Law and International Human Rights Law* (Cheltenham UK: Edwad Elgar Publishing, 2018).

berpartisipasi lebih intensif dalam wacana global. Di sinilah umat Islam memiliki kesempatan untuk membingkai ulang hak-hak universal sedemikian rupa sehingga mencerminkan konteks dan nilai-nilai yang paling relevan bagi mereka. Baginya, cara mengonseptualisasikan wacana HAM dan mengontekstualisasikannya dengan situasi kekinian yang berbeda-beda penting bagi semua tradisi agama, bukan hanya untuk Islam, karena agama pada dasarnya merupakan instrumen yang efektif untuk mendialogkan nilai-nilai dasar kemanusiaan yang mendukung perkembangan peradaban.

Perbedaan cara mengekspresikan norma dasar dalam dua sistem hukum yang berbeda seharusnya bukanlah persoalan besar. Menemukan nilai-nilai bersama yang bisa diterima dan diakui semua pihak jauh lebih mendesak. Di zaman ketika akses pendidikan sudah semakin merata yang memungkinkan perempuan mendapatkan kesempatan yang sama dengan laki-laki untuk memperoleh pendidikan dan akses ekonomi-politik, kesetaraan gender jelaslah merupakan norma yang dapat diterima dan diakui semua pihak. DUHAM dan International Convention on Elimination of all Forms of Discrimination against Women (ICESCR) tegas dalam mempromosikan kesetaraan gender. DUHAM menyatakan dalam Pasal 2 bahwa "setiap orang berhak atas semua hak dan kebebasan yang tercantum dalam Deklarasi ini, tanpa pembedaan dalam bentuk apa pun, seperti ... jenis kelamin" dan ICESCR menyatakan, dalam Pasal 3, bahwa negara harus "memastikan persamaan hak antara laki-laki dan perempuan untuk menikmati semua hak ekonomi, sosial dan budaya". Dalam Islam memang ada ketidaksepakatan yang intens mengenai posisi perempuan sebagaimana yang terefleksi dalam pandangan para ulama dan pemikir-pemikir Muslim. Sejumlah ulama mengklaim bahwa perempuan memang memiliki status subordinat bagi laki-laki. Namun pandangan semacam ini semakin memudar seiring tersebarnya pandangan pemikir-

pemikir progresif seperti Asghar Ali Engineer yang percaya bahwa "kitab suci memberikan status yang sama untuk kedua jenis kelamin".[24]

Mirip dengan persoalan kesetaraan gender, mekanisme HAM internasional jelas mendukung penuh kebebasan beragama. Pasal 18 DUHAM menyatakan bahwa:

> setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, hati nurani, dan beragama; hak ini termasuk kebebasan untuk berpindah agama atau kepercayaan, dan kebebasan, baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain dan di tempat umum atau tertutup, untuk menjalankan agama atau kepercayaannya dalam pengajaran, pengamalan, peribadatan dan ketaatan.

Pasal 18 international Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR) menambahkan bahwa "tidak seorang pun boleh dipaksa yang akan mengganggu kebebasannya untuk menganut atau menganut agama atau kepercayaan pilihannya". Pasal 27 ICCPR bahkan menyatakan bahwa komunitas minoritas "tidak boleh diingkari haknya, dalam komunitas dengan anggota kelompok lainnya, untuk menikmati budaya mereka sendiri, untuk menganut dan menjalankan agama mereka sendiri, atau untuk menggunakan bahasa mereka sendiri".

Pernyataan dalam Pasal 18 DUHAM tentang hak untuk "mengubah ... agama atau kepercayaan" sangat penting di sini karena menyentuh area kontroversial kemurtadan dalam Islam. Sekalipun banyak sarjana berupaya menyelaraskannya dengan doktrin-doktrin dasar Islam, kontroversi tetap saja menyeruak. Kebebasan tersebut dipandang melanggar prinsip-prinsip yang berkaitan dengan kemurtadan dalam Islam. Ini menjadi area diskusi panas karena pemahaman dan perlakuan terhadap kemurtadan saat ini, bagi sebagian umat Islam, tidak berbeda

24 Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam, 2nd Edition* (Elgin: New Dawn Press, 2004), 1.

secara esensial dari konseptualisasinya di abad kedua Islam.[25] Bagi para pemikir literalis, ketentuan ini adalah hukum yang tidak dapat diubah. Ia tergolong hukuman *ḥudūd* yang paling keras. Namun demikian, skala hukuman diperdebatkan di antara para sarjana Muslim, karena tidak didasarkan pada hukum Al-Qur'an tetapi pada hadis Nabi. Perdebatan dalam Islam tentang kemurtadan berpusat pada beratnya hukuman, bukan ilegalitas tindakan tersebut. Beberapa sarjana mengklaim bahwa tidak ada dasar Al-Qur'an untuk penerapan hukuman mati bagi orang yang murtad karena kebebasan beragama merupakan prinsip dasar dalam Islam.

Saeed dan Saeed berpendapat bahwa hukuman mati untuk kemurtadan pada awalnya terbatas pada tindakan pengkhianatan tingkat tinggi, tetapi kemudian dibajak oleh mereka yang ingin menerapkannya pada konversi biasa ketika seseorang keluar dari Islam.[26] Sebelum munculnya norma-norma internasional yang diabadikan melalui berbagai instrumen oleh PBB, kebebasan beragama dalam Islam mengakui "Ahli Kitab" (Yahudi dan Kristen) yang dianggap sebagai penerima wahyu awal berupa teks-teks suci. Yudaisme dan Kristen, keduanya monoteistik, memiliki lebih banyak kesamaan dengan Islam daripada agama-agama lain dan, oleh karena itu, memiliki hak istimewa.

Gagasan Islam tentang kebebasan beragama secara tradisional diterapkan pada agama-agama wahyu. Secara historis, untuk kepentingan politik para penguasa Muslim menunjukkan tingkat toleransi yang jauh lebih besar terhadap semua agama daripada yang dijamin dalam hukum Islam. Faktor penentu bagi para penguasa Muslim adalah apakah rakyat mereka taat hukum dan berjanji setia pada otoritas mereka. Sistem kontraktual ini menjamin tingkat harmoni sosial yang signifikan

25 Akbarzadeh dan MacQueen, *Islam and Human Rights*., 57-58.

26 Abdullah Saeed dan H. Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (Aldershot: Ashgate, 2004) , 1-3.

dan menghindari perselisihan internal, yang memungkinkan kebebasan beragama bagi non-Muslim di masa pra-modern.[27] Dengan munculnya sistem negara-bangsa, sebagian besar negara dengan mayoritas Muslim telah mengembangkan konstitusi yang secara *de jure* mengizinkan pluralisme agama tanpa diskriminasi.

Namun, baik teks-teks inti Islam maupun konstitusi dari banyak negara Muslim modern tidak secara eksplisit mengatur konversi Muslim ke agama lain. Deklarasi OKI tentang HAM, khususnya Deklarasi Kairo, menggemakan hal ini dengan tidak memberikan hak khusus seorang individu untuk meninggalkan Islam tetapi hanya memberikan hak individu untuk memiliki 'kebebasan beragama' (OKI 1990: Pasal 10, 22a, 22b) . Kebebasan beragama dalam Deklarasi Kairo lebih mementingkan perlindungan bagi umat Islam dalam menghadapi peningkatan aktivitas penginjilan dan misionaris Kristen daripada konsesi untuk kebebasan berpindah dari Islam atau menjalankan Islam menurut adat setempat.[28] Masalah mendasar ini memang belumlah selesai secara tuntas dan diperlukan ikhtiar terus-menerus untuk mengupayakan terbangunnya pemahaman yang lebih mendalam dan komprehensif bagi umat Islam tentang arti penting HAM bagi pembangunan peradaban dan perdamaian dunia.

Tentang Buku Ini

Buku ini berisi dua belas bab yang merupakan kumpulan artikel yang ditulis oleh sejumlah peneliti muda dan peneliti senior yang meminati isu hubungan antara Islam dan HAM. Memadukan pemahaman dalam hukum Islam dan eksplorasi teoretis seputar hukum dan HAM, bab-bab buku ini menawarkan

27 Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies, 2nd* ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 197-217.

28 Akbarzadeh dan MacQueen, *Islam and Human Rights*.

sebuah perspektif dan pembacaan yang komprehensif tentang keselarasan antara Islam dan HAM. Temanya cukup beragam, dari persoalan riddah, kebebasan beragama, problem pendirian rumah ibadah, moderasi beragama, sampai masalah keadilan gender, hadis-hadis diskriminatif, taklik-talak, kekerasan dalam rumah tangga dan aborsi bagi korban perkosaan.

Setelah bab pendahuluan, buku ini menyajikan tulisan karya Moh. Mufid di bab dua yang membahas tentang perbincangan fikih—sejak klasik sampai kontemporer—mengenai riddah dan kebebasan beragama dalam Islam, yang dibaca dengan menggunakan kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*, khususnya doktrin *hifz al-dīn* yang direformulasi dan ditafsir ulang. Ia berargumen bahwa, berbeda dari pemahaman umum, wacana fikih klasik seputar hukum bagi tindakan murtad telah diwarnai perbedaan pendapat yang sangat tajam di kalangan fukaha, mulai dari sahabat hingga tabi'in. Perbedaan pendapat itu berlanjut bahkan hingga hari ini, melibatkan cendekiawan-cendekiawan Muslim di era kontemporer. Oleh sebab itu, klaim bahwa telah terjadi konsensus (*ijmā*) di kalangan fukaha atas sanksi bagi pelaku murtad yang diganjar dengan hukuman mati tidaklah benar-benar berdasar, karena klaim itu seakan menafikan pendapat Umar bin Khattāb, Ibrāhim al-Nakhā'ī, Sufyān al-Tsaurī dan ulama-ulama besar awal Islam lainnya.

Bab tiga ditulis oleh Halya Milati, yang mendiskusikan pergeseran paradigma *maqāṣid al-syarī'ah* dari *hifz al-dīn* yang lebih bermakna perlindungan atas *privilege* yang dimiliki Islam sebagai agama yang dianut mayoritas umat Muslim menuju *al-ḥuriyyāt fi al-dīn* yang bermakna kebebasan beragama dan perlindungan terhadap minoritas. Setelah mengidentifikasi hubungan harmonis antarumat beragama dalam diskursus hukum Islam dengan melihat sumber-sumber tekstual seperti QS. Al-Kahfi (18): 29, QS. Al-Baqarah (2): 256 dan 143, bab ini mengajukan argumen bahwa legalitas kebebasan beragama

dalam hukum Islam dilegitimasi oleh sumber-sumber doktrinal utama ajaran Islam yang dibaca menggunakan teori *maqāṣid al-ḥurriyyah* dan *maqāṣid al-samaḥah*.

Bab empat ditulis oleh Ahmad Asroni dan membahas tentang pendirian rumah ibadah bagi kelompok minoritas di Indonesia. Jika dua bab sebelumnya berfokus pada diskursus fikih, bab ini menyorot tentang regulasi di Indonesia yang ternyata menimbulkan sejumlah persoalan ketika dilihat menggunakan perspektif HAM. Bab ini berargumen bahwa perijinan menjadi salah satu penyebab utama konflik pendirian rumah ibadah yang menimbulkan beberapa ketegangan antarpenganut agama berbeda. Dengan mengkaji ulang regulasi-regulasi terkait, bab ini melihat implikasi yang mungkin ditimbulkannya bagi hak kebebasan beribadah di Indonesia, dengan menggunakan perspektif fikih dan HAM.

Bab lima yang ditulis oleh Mohammad Nurun Nada kembali melihat konstruksi hukum Islam terkait isu moderasi beragama dengan menelaah pemikiran Asy-Sya'rani. Bab ini berargumen bahwa pereduksian syariat menjadi tak terelakkan saat ia menjadi sebuah disiplin keilmuan yang mapan. Institusionalisasi syariat dalam keilmuan tertentu justru memunculkan primordialisme atau sektarianisme bila maksud *syar'i* tidak dipahami dengan baik melalui bantuan keilmuan lain, seperti dialami oleh sebagian ahli tafsir, hadis, fikih, tasawuf dan sebagainya. Ilmu Fikih, yang mendominasi diskursus syariah, juga mengalami kecenderungan serupa. Narasi fikih klasik lebih banyak diwarnai nalar kebahasaan yang bertumpu pada tekstualitas normatif. Dalam konteks inilah, pemikiran Asy-Sya'rani menarik dipertimbangkan karena Asy-Sya'rani berupaya mengonstruksi narasi fikih dengan basis interdisipliner, sesuai latar belakang keilmuannya yang memang multidisiplin. Melalui narasi fikih interdisipliner yang dibangunnya, Asy-Sya'rani menawarkan pembacaan keislaman yang lebih original dan relevan dengan

upaya bersama membangun moderasi beragama. Pemikirannya berkontribusi penting dalam meredakan konflik yang timbul dari primordialisme, etnosentrisme dan sektarianisme.

Nasrullah Ainul Yaqin menulis bab enam yang membahas berkembangnya wacana *mujādalah* dalam Islam seiring tuntutan yang semakin menguat terhadap keadilan gender yang wujudnya belum juga benar-benar dirasakan. Ia berargumen tentang urgensi keadilan gender yang berakar kuat dalam teks dan tradisi Islam untuk segera diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari sebagai bagian dari komitmen umat Islam untuk mengembangkan Islam yang lebih damai, sekaligus membangun peradaban dunia yang lebih baik dan berkeadilan.

Bab tujuh ditulis oleh Muhammad Anshori yang berfokus melihat ulang hadis-hadis yang mengandung nuansa-nuansa diskriminatif terhadap non-Muslim, terutama Yahudi dan Nasrani. Menggunakan perspektif bahwa perlindungan terhadap harkat dan martabat manusia merupakan norma dasar dalam HAM dan juga tujuan syariah, bab ini berupaya menafsir ulang sejumlah hadis dengan memahami konteks historis dan subyektivitas yang melingkupinya sebagai upaya menghadirkan pembacaan Islam yang relevan dengan komitmen membangun hubungan harmonis antarumat beragama.

Bab delapan yang ditulis Ghufron Su'udi membahas tentang taklik talak sebagai salah satu tradisi yang berkembang dan diadopsi dalam peraturan perkawinan di Indonesia yang berfungsi sebagai sebuah instrumen penguatan posisi perempuan. Bab ini berargumen bahwa, sebagai ikrar yang dinyatakan laki-laki sesaat setelah mengucapkan ijab-kabul yang menggantungkan terjadinya suatu talak atas istrinya apabila ia melanggar komitmen-komitmen dasar sebagai suami, taklik talak memiliki landasan tekstual yang kuat dalam pemikiran ulama-ulama klasik. Dilembagakan di Indonesia melalui peraturan

perundangan dan praktik nyata di masyarakat, taklik talak diyakini berperan dalam melindungi perempuan dari tindakan sewenang-wenang laki-laki. Melalui taklik talak, komitmen laki-laki untuk melindungi perempuan yang dinikahinya dipertegas dan sekaligus peluang terjadinya kesewenangan-wewenangan laki-laki diperkecil.

Bab sembilan yang ditulis Jaenal Sarifudin membahas tentang kekerasan dalam rumah tangga yang masih sering terjadi di masyarakat. Bab ini berargumen bahwa kekerasan dalam rumah tangga, atau yang dikenal dengan istilah KDRT, memicu disharmoni hubungan suami-isteri dalam rumah tangga dan merupakan bentuk pelanggaran nyata terhadap HAM. Pelaku KDRT telah melakukan pelanggaran berupa tindakan diskriminatif dan kekerasan fisik yang terjadi dalam lingkup keluarga. Dijelaskan, masalah yang penting ini masih kerap terabaikan karena lingkup persoalan KDRT yang berada pada wilayah privasi keluarga, sehingga umumnya relatif terjaga kerahasiaannya. Masyarakat juga merasa *sungkan* atau bahkan tabu untuk turut campur memasuki persoalan keluarga orang lain. Penulis kemudian menganjurkan agar dilakukan interpretasi ulang terhadap teks-teks keagamaan yang terkesan memberikan justifikasi dan melegitimasi terjadinya KDRT supaya doktrin-doktrin agama bisa ramah terhadap kaum perempuan.

Bab sepuluh ditulis oleh Muhammad Abdul Rohman Al Chudaifi dan Siti Muliana. Bab ini membahas tentang persoalan aborsi bagi korban perkosaan. Bab ini berargumen bahwa mayoritas hukum dalam fikih klasik mengharamkan aborsi baik sebelum atau sesudah ditiupkannya ruh. Oleh karenanya, penulis menganjurkan pembacaan ulang terhadap doktrin fikih ini dengan mempertimbangkan dampak perkosaan terhadap perempuan yang terpaksa mengandung bayi yang tidak dikehendakinya, jika jalan keluar aborsi ditutup sama sekali. Bab ini menyimpulkan bahwa aborsi dalam pandangan

hukum Islam tanpa adanya kondisi darurat pada dasarnya tidak diperbolehkan, akan tetapi dengan pendekatan kemaslahatan karena menyelamatkan jiwa dan psikis calon ibu, maka aborsi tersebut dapat dibenarkan secara normatif. Membuka jalan aborsi bagi korban perkosaan juga diyakini menjadi bagian dari upaya memberikan perlindungan terhadap perempuan yang menjadi komitmen dasar ajaran Islam.

Bab sebelas ditulis oleh Egi Tanadi Taufik yang mengulas tentang kontroversi seputar nikah beda agama di Indonesia. Fokusnya adalah mengkaji ulang faktor-faktor yang membuat polemik di seputar permasalahan ini semakin menguat terutama setelah keluarnya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tahun 1980 yang melarang dengan tegas segala bentuk praktik pernikahan beda agama. Dengan melihat sejarah dan kerangka hukum yang berlaku di Indonesia terkait nikah beda agama, bab ini berusaha menunjukkan kaitan antara menguatnya ortodoksi keagamaan yang diakibatkan fatwa tersebut dengan sikap masyarakat Indonesia yang semakin mengeras dalam memandang praktik nikah beda agama. Bab ini juga memaparkan prosesi nikah beda agama yang dijalankan dalam tradisi Islam di Indonesia, sebelum menyorot perdebatan di kalangan mufasir yang menawarkan cara pembacaan yang berbeda-beda dalam isu nikah beda agama. Bab ini kemudian menyarankan perlunya transformasi metodologis dan epistemologis yang komprehensif dalam pemikiran umat Islam di Indonesia sebagai jalan memahami ulang persoalan nikah beda agama, khususnya dalam konteks keindonesiaan. Terakhir buku ini ditutup dengan epilog yang ditulis Nina Mariani Noor.

DAFTAR PUSTAKA

Aditya, Zaka Firma dan Al-Fatih, Sholahuddin. 2017. "Democracy And Human Rights As A Solution to Resolve The Humanitarian Crisis in Muslim Countries (Study Of The Values Of Democracy And Human Rights In The Qur'an And Hadith)", *Proceeding 1st International Conference on Islamic Studies*. Yogyakarta: Universitas Ahmad Dahlan, 2-16.

Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam: Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.

Akbarzadeh, Shahram dan Benjamin MacQueen. 2008. *Islam and Human Rights in Practice Perspectives across the Ummah.* London: Routledge.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. 1990. *Toward an Islamic Reformism: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. New York: Syracuse University Press.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. 2000. *Islam and Human Rights: Beyond the Universality Debate*, paper given at The American Society of International Law, Washington D.C., 5–8 April.

Baderin, Mashood A. 2005a. "Human Rights and Islamic Law: The Myth of Discord", 2 *European Human Rights Law Review*, 165–85.

Baderin, Mashood A. 2005b. *International Human Rights and Islamic Law.* Oxford: Oxford University Press.

Baderin, Mashood A. 2007. "Islam and the Realization of Human Rights in the Muslim World" *Muslim World Journal of Human Rights*, 4/1: 1–25.

El-Fadl, Khaled Abou. 2002. *The Place of Tolerance in Islam*, Boston: Beacon Press.

El Fadl, Khaled Abou. 2004a. *Islam and the Challenge of Democracy*, Princeton: Princeton University Press

El-Fadl, Khaled Abou. 2004b. *Atas Nama Tuhan: dari Fiqih Otoriter ke Fiqih Otoritatif,* Alih Bahasa: R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi.

Engineer, Asghar Ali. 2004. *The Rights of Women in Islam, 2nd Edition*. Elgin: New Dawn Press.

Ernada, Sos Eko. 2007. "Issues of Compatibility of Human Rights and Islam: The Experience of Egypt And Indonesia ", 1/1: 100-134.

Kamali, Muhammad Hashim. 2002. *Freedom, Equality and Justice in Islam*, Cambridge: Islamic Texts Society.

Lapidus, Ira. 2002 *A History of Islamic Societies, 2nd* ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, Bernard. 2004. *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East.* Oxford: Oxford

University Press.

Mayer, Ann Elizabeth. 1999. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Boulder: Westview Press.

Morsink, J. 1999. *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting and Intent*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Organisasi Kerjasama Islam (1990) *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam*. Available HTTP: <www.oic-un.org/25icfm/polit/polres5.htm>.

Ramadan, Tariq. 2005. *Western Muslims and the Future of Islam*, New York: Oxford University Press.

Ramadan, Tariq. 2009. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford: Oxford University Press.

Saeed, Abdullah. dan Saeed, H. 2004. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, Aldershot: Ashgate.

Saeed, Abdullah. 2006. Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach, New York NY, Routledge.

Saeed, Abdullah. 2018. *Human Rights and Islam: An Introduction to Key Debates between Islamic Law and International Human Rights Law*. Cheltenham UK: Edwad Elgar Publishing.

BAB II
HIFZ AL-DĪN, *RIDDAH*, DAN KEBEBASAN BERAGAMA:
Konsepsi dan Anotasi Fikih *Hadd Al-Riddah* dari Klasik hingga Kontemporer

Moh. Mufid

PENDAHULUAN

Dewasa ini, diskursus hukum murtad dalam fikih klasik mendapat kritik dari berbagai kalangan. Fikih klasik memberikan hukuman berat *(had al-riddah)* bagi orang-orang yang berpindah agama, dari Islam ke agama lain atau dari Islam menjadi tidak beragama (ateis). Hal ini diklaim sebagian kalangan bertentangan dengan prinsip kebebasan beragama dan berkeyakinan yang merupakan bagian dari hak asasi setiap umat manusia. Namun, diskursus fikih klasik seputar hukum bagi tindakan murtad sebenarnya diwarnai perbedaan pendapat yang sangat tajam di kalangan fukaha, mulai dari sahabat hingga tabi'in. Perbedaan pendapat itu berlanjut bahkan hingga hari ini, melibatkan cendekiawan-cendekiawan Muslim di era kontemporer. Oleh sebab itu, klaim bahwa telah terjadi konsensus (ijma) di kalangan fukaha atas hukuman bagi pelaku murtad yang diganjar dengan hukuman mati tidaklah benar-benar berdasar, karena klaim itu seakan menafikan pendapat Umar bin Khattāb, Ibrāhim al-Nakhā'ī, Sufyān al-Tsaurī dan lainnya.

Bab ini berargumen bahwa perbedaan antara orang yang keluar dari Islam (murtad) dan meyakini agama lain dengan penuh kesadaran dan merupakan pilihan individual tanpa ada paksaan dari pihak manapun dan murtad yang secara sadar untuk kepentingan menghasut, memerangi, dan memobilisasi kelompok murtad lainnya untuk memusuhi umat Islam merupakan dua kondisi pelaku murtad yang berbeda. Oleh sebab itu, perbedaan ini dapat berimplikasi pada kesimpulan hukum yang berbeda pula dalam menyikapi dan memberikan hukuman kepada kedua status murtad tersebut.

Dalam konteks ini, pertanyaan mendasar yang perlu diajukan adalah apakah pemberian hukuman mati bagi pelaku murtad yang tertuang dalam fikih klasik merupakan implikasi dari semata-mata perpindahan keyakinan dari Muslim menjadi non-Muslim? atau lebih disebabkan adanya muatan politis yang dapat mengancam pemerintahan Islam? Itu sebabnya, kaum murtad yang sengaja keluar dari Islam dan memusuhi umat Islam, atau berpihak, berkhianat, bersekutu dengan pihak-pihak lain yang memerangi umat Islam wajib diberikan hukuman yang berat melalui *hudūd* atau yang sering disebut dengan *hadd al-riddah*.

Tujuan dari bab ini adalah menjelaskan dinamika fikih dalam merespon kondisi individu yang beralih keyakinan dari Islam ke agama lain tanpa adanya sikap untuk memusuhi, menghasud, dan memerangi umat Islam; yakni perbuatan murtad yang disebabkan atas keraguan terhadap ajaran Islam sehingga memilih agama lain sebagai jalan hidupnya. Dalam konteks ini, tidak mengherankan, jika beberapa ulama kontemporer kemudian menyoal hukum *al-riddah* termasuk kategori *jarīmah al-hudud* yang harus dijatuhi hukuman mati *(qatl al-murtad).* Ulama-ulama semisal Rasyīd Ridhā[1], Mahmūd Syaltūt[2],

1 Muhammad Rasyid Ridhā, *Tafsir al-Manīr*, Vol. V (Mesir: alHy'ah al-Mihriyah al-Ammah li al-Kitab, 1990), 327.

2 Mahmūd Syaltūt, *Al-Islām Aqīdah wa Syarīah* (Kairo: Dār al-Qalam, 1988), 76.

Muhammad Salīm al-Awwa'[3], Thāha Jābir al-Alwani[4], Abdullah Saed[5], Muhammad Hashim Kamali[6] dan tokoh lainnya menolak hukuman pidana mati terhadap pelaku murtad disebab beralih keyakinan semata dari Muslim menjadi non-Muslim.

Dengan demikian, ruang lingkup kajian bab ini terbatas pada pembahasan peralihan kepercayaan atau keyakinan seseorang dari memeluk Islam (Muslim) menjadi non-Muslim disebabkan keraguan terhadap Islam dan tanpa adanya paksaan dari pihak manapun. Dalam statusnya sebagai non-Muslim, ia tidak berusaha memusuhi umat Islam, juga tidak mengajak pihak lain untuk murtad berjamaah. Dalam kondisi semacam ini, apakah orang murtad secara individu tersebut wajib dibunuh atau tidak? Apakah orang murtad tersebut wajib dipaksa untuk kembali memeluk Islam? Apakah paksaan untuk kembali memeluk Islam sejalan dengan ajaran al-Quran *lā ikrāha fi al-dīn*? Apakah hukuman mati bagi kaum murtad dalam fikih klasik bersifat mutlak?

Pertanyaan-pertanyaan di atas akan dijawab dengan pendekatan filosofis dan historis. Pendekatan filosofis digunakan untuk mendiskusikan teks dan konteks terkait dengan pembahasan murtad baik di dalam al-Qur'an maupun hadis Nabi sebagai sumber rujukan utama hukum Islam. Sementara pendekatan historis digunakan untuk menganalisis konteks historis sejak zaman Nabi hingga abad pertengahan dalam dinamika pemikiran hukum Islam seputar *hadd al-riddah* ini.

3 Mohamed Salim El-Awa, "The Basis of Islamic Penal Legislation", dalam M. Cherif Bassiouni, *The Islamic Criminal Justice System* (London-Paris-Rome-New York: Ocean Publication, 1982), 89.

4 Tāhā Jābir al-Alwānī, *La Ikrāha fi al-Dīn: Iskāliyat al-Riddah wa al-Murtaddīn min Shadr al-Islām ila al-Yaum* (Maroko: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2014).

5 Abdullah Saed dan Hassan Saed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (London: Routledge, 2004).

6 Mohammad Hashim Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation* (New York: Oxford University Press, 2019), 90.

RIDDAH DAN KEBEBASAN BERAGAMA: Antara Teks dan Konteks

Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam, memberikan kebebasan kepada umat manusia untuk memilih keyakinan yang diimani secara sadar dan tanpa paksaan dari pihak manapun. Dengan kata lain, kebebasan memilih agama dijamin dalam Islam (QS. Al-Baqarah [2]: 256). Hal ini karena beragama dan berkeyakinan merupakan hak asasi yang paling mendasar bagi setiap umat manusia. Oleh sebab itu, al-Quran menegaskan secara eksplisit prinsip kebebasan berakidah dan menafikan segala bentuk paksaan dalam menentukan pilihan keyakinan atau mengubah keyakinan yang sudah diyakininya.

Al-Hurriyah al-I'tiqādiyah merupakan hak setiap individu dalam kebebasan memeluk agama apa saja atau pemahaman keyakinan apa saja, atau sebaliknya kebebasan untuk tidak meyakini agama atau pemahaman tertentu.[7] Dengan kata lain, setiap individu mendapatkan perlindungan hukum untuk secara bebas menyakini atau tidak menyakini sesuatu. Tidak ada konsekuensi apapun yang menghantuinya, baik fisik maupun psikis, ancaman agar memeluk atau mengikuti agama lain dan meninggalkan keyakinannya.[8] Oleh sebab itu, tidak boleh ada pihak manapun yang dapat memaksakan akidah dan keyakinannya kepada pihak lain atau mengubah dan beralih kepada keyakinan agama lain. Dalam konteks inilah, kebebasan dalam beragama dan berkeyakinan menjadi hak yang melekat pada individu masing-masing.

Al-Quran menggariskan prinsip kebebasan beragama dalam sejumlah ayatnya, misalnya QS. Al-Baqarah [2]: 256 sebagai berikut:

7 Abdul Hakim al-Hasan al-Ayli, *al-Hurriyat al-Ammah* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1983), 113.

8 Nabil Salih, *al-Hurriyat al-Madaniyah* (Ramallah: al-Muassasah al-Falistiniyah li al-Dirasat al-Dimuqratiyah, 1996), 15.

> "Tidak ada paksaan dalam agama. Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu siapa saja yang ingkar kepada thagūt dan beriman kepada Allah maka sesungguhnya ia telah berpegang pada tali yang sangat kuat dan tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui". (QS. al- Baqarah [2]: 256)

Ibn Katsīr dalam tafsirnya, berdasarkan riwayat Ibn Abbās, menyatakan bahwa ayat di atas turun berkenaan dengan seorang laki-laki Muslim Anshar dari Bani Sālim ibn Aus al-Husyainī. Ia memiliki dua anak yang memeluk Nasrani. Ia lalu bertanya kepada Nabi, apakah ia boleh memaksa keduanya menjadi Muslim sementara mereka lebih memilih agama Kristen. Konteks inilah yang menjadi *asbāb al-nuzūl* ayat ini.[9] Riwayat lain yang menceritakan kisah di balik turunnya ayat tersebut juga disebutkan dalam bukunya Jamāl al-Banna yang berjudul *"Hurriyah al-Fikr wa al-I'tiqād fi al-Islām*.[10] Menurutnya, ayat tersebut turun dilatari oleh salah satu sahabat yang mengadu kepada Nabi bahwa kedua anaknya yang sudah beragama Islam berpindah keyakinan ke Kristen. Sahabat tersebut berkata kepada Nabi, "Ya Rasul, ajaklah kedua anakku, mereka akan masuk ke dalam neraka." Nabi menjawab permintaan tersebut dengan ayat *lā ikrāha fi al-dīn* tersebut.

Prinsip kebebasan beragama dalam Al-Qur'an dikuatkan dengan praktik kehidupan Nabi yang berupaya menanamkan visi teologis tentang kebebasan dalam memilih agama dan keyakinan.[11] Dalam konteks sosial-politis, Nabi membangun

9 Ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-Azhīm*, tahqīq Muhammad Husayn Syams al-Dīn, cet ke-1, Juz I, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H), 522.

10 Jamāl al-Bannā, *Hurriyah al-Fikr wa al-I'tiqād fī al-Islām*, (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.t), 22-23.

11 Menurut Abdul Qadir Audah, cara memelihara kebebasan beragama ini dapat dilakukan dengan dua acara, yaitu: *pertama*, meniscayakan umat manusia untuk menghargai hak orang lain dalam perkara akidah dan tidak boleh memaksa pihak lain untuk mengakui suatu akidah tertentu. *Kedua*, meniscayakan orang yang mempunyai akidah untuk menjaga keyakinannya. Lihat, Abd al-Qādir 'Awdah, *Al-Tasyrī' al-Jinā'ī al-Islāmī; Muqāranan bi al-Qānūn al-Wad'ī*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994), 30-32.

relasi dengan pemeluk agama lain dengan sikap toleran. Artinya, Nabi tidak pernah menafikan eksistensi agama lain di Madinah. Oleh sebab itu, Nabi berkepentingan untuk mengadakan perjanjian dengan komunitas agama lain yang dituangkan dalam Piagam Madinah *(Shahīfah al-Madinah).* Bahkan, sebelum hijrah pun, Nabi sudah membangun komunikasi dengan Raja Negus (Najasyi) yang beragama non-Islam untuk meminta suaka politik demi keamanan para sahabat yang berhijrah ke Habasyah (Ethiopia).[12] Peristiwa ini mengindikasikan bahwa Nabi tidak apriori terhadap agama lain, bahkan meminta bantuan dan diterima secara baik oleh penguasa Ethiopia tersebut.

Sementara term *riddah* dalam al-Qur'an memiliki makna yang beragam. Al-Rāghib al-Isfahānī dalam bukunya *"al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur'ān"* menjelaskan bahwa makna *riddah* berarti kembali *(al-rujū')* ke jalan di mana ia datang semula. Makna etimologis *riddah* dan derivasinya ini digunakan al-Qur'an untuk objek makna yang beragam. Misalnya, QS. Al-Baqarah [2]: 109 dan 217, QS Ali Imrān [3]: 100, QS. Al-Māidah [5]: 54, QS. Al-An'ām [6]: 71, dan QS Muhammad [47]: 25 menunjukkan arti kembali dari keimanan kepada kekufuran. Makna lain terdapat dalam misalnya QS. Al-Baqarah [2]: 228, yang berarti kembali kepada istri yang ditalak (rujuk); QS. Al-Nisā [4]: 47 berarti beralih muka diputar ke belakang; dan QS. Al-Nisā [4]: 59 bermakna kembali kepada Allah dan rasul-Nya.

Term *riddah* secara terminologis dapat dipahami sebagai perbuatan meninggalkan keimanan dan kembali kepada kekufuran. Amal Gharamī mengatakan bahwa pemahaman *riddah* dalam konteks dahulu dipahami sebagai bentuk kufur setelah Islam, meninggalkan Islam, keluar dari Islam, melawan Islam, mencabut kehebatan Islam dan seterusnya.[13] Oleh sebab

12 Abd al-Salām Hārūn, *Tahdzīb Sīrah Ibn Hisyām*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), 72.

13 Amal Gharami, *Qadhiyat al-Riddah fi al-Fikr al-Islāmi al-Hadīts* (Tunis: Dār al-Janub li al-Nasyar, 2010), 13.

itu, seorang Muslim yang berakal, dewasa dan tanpa paksaan yang keluar dari agama Islam dan memeluk agama lain disebut murtad. Dalam konteks ini, term *riddah* sangat spesifik, karena hanya orang Muslim yang berpindah kepada keyakinan lain yang dapat disebut dengan istilah murtad, bukan sebaliknya. Argumentasi teologisnya adalah bahwa perpindahan seorang Muslim kepada keyakinan agama lain berarti perpindahan dari hidayah dan agama yang benar kepada kesesatan dan kekafiran.[14]

Secara normatif, ayat-ayat tentang *riddah* tidak secara tegas menyebutkan tentang hukuman di dunia bagi pelaku murtad. Tetapi, Al-Qur'an secara jelas hanya menyinggung hukuman *riddah* di akhirat. Misalnya, pelaku *riddah* akan mendapat kemurkaan dan laknat dari Allah swt, malaikat dan seluruh manusia serta siksa di akhirat tertuang dalam QS al-Nahl [16]: 106, QS Ali Imrān [3]: 86-88, QS. Al-Nisā [4]: 115, kebaikan orang murtad menjadi terhapus, baik di dunia maupun di akhirat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 217, dan tidak mendapat hidayah dari Allah dalam QS al-Nisā [4]: 137. Ayat-ayat tersebut sama sekali tidak menyebutkan hukuman fisik duniawi kepada orang-orang murtad, termasuk hukuman mati. Sebaliknya, kepada kaum murtad, masih terbuka lebar pintu untuk bertaubat kepada Allah.

Dari sini, dapat dipahami bahwa al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam tidak memberikan ancaman hukuman fisik kepada orang-orang murtad di dunia secara eksplisit. Hal ini berbeda dengan sanksi atau hukuman yang di-*nash*-kan al-Qur'an secara jelas dalam kasus pidana pencurian, perzinahan, *qazaf* (tuduhan berzina) dan bentuk kriminal lainnya. Oleh karena itu, pijakan hukum pidana Islam terkait hukuman mati *(hadd al-riddah)* dalam hukum pidana Islam sejatinya bukan bersumber dari al-Qur'an, tetapi bersumber dari riwayat hadis Nabi. Dengan dalil-dalil yang bersumber dari hadis inilah hukuman *hadd al-*

14 Dede Rodin, "Riddah dan kebebasan Beragama dalam al-Quran", *Ahkam*, Vol., XIV, No. 2 (Juli 2014), 257.

riddah disimpulkan oleh para fukaha dari masa ke masa dengan segala perbedaan dan dinamikanya dalam memahami teks-teks hadis tersebut.

Setidaknya ada dua redaksi hadis yang secara eksplisit menunjukkan hukuman bagi pelaku murtad. Berikut redaksi yang popular di kalangan fukaha yang menjadi dalil dalam konstruksi argumen ijtihad fikihnya:

> "Dari Ikrimah, ia berkata: 'Didatangkan kepada 'Alī (ibn Abī Thālib) kaum zindik (zanādiqah) –dalam riwayat al-Tirmidzī adalah orang yang murtad dari Islam- lalu ia membakarnya. Hal itu sampai kepada Ibn 'Abbâs, lalu berkata: 'Seandainya saya, maka saya tidak akan membakar mereka karena larangan Nabi Saw., yaitu, 'Janganlah kalian mengazab dengan azab Allah'. Sebaliknya saya akan membunuh mereka karena sabda Nabi Saw., '*man baddala dīnah faqtulūh* (siapa yang mengganti agamanya maka bunuhlah ia)'". (H.R. al- Bukhārī).[15]

Redaksi yang sedikit berbeda tetapi substansinya sama juga datang dari riwayat Imam Malik dari Zaid ibn Aslam yang menyatakan Nabi bersabda:

> "Siapa yang mengubah agamanya maka pukullah lehernya (bunuhlah)". (H.R. Imām Mālik).

Hadis di atas redaksinya berbeda tetapi substansinya sama, yaitu menunjukkan perintah untuk membunuh orang-orang yang mengganti agamanya (murtad). Dalam konteks hukum (fikih), kedua hadis ini menjadi rujukan utama dalam merumuskan hukuman bagi pelaku *riddah* yang tertuang dalam literatur-litaratur fikih klasik. Oleh sebab itu, dinamika pemikiran hukum Islam terkait *hadd al-riddah* selalu bertumpu pada analisis terhadap teks-teks hadis tersebut sehingga

15 Al-Bukhārī, *Shahīh al-Bukhārī,* Hadis nomor 6411. Dalam redaksi al-Tirmidzī, ucapan Ibn 'Abbās itu sampai kepada 'Alī ibn Abī Thālib dan 'Alī mengatakan bahwa Ibn 'Abbās benar. Selain al-Bukhārī, hadis ini juga diriwayatkan dalam banyak kitab hadis, seperti *Sunan al-Tirmidzī,* hadis nomor 1378, *Sunan al- Nasā'ī,* hadis nomor 3991 dan *Musnad Ahmad,* hadis nomor 2430 dengan sanad yang berbeda-beda.

melahirkan kesimpulan bahwa fikih mengganjar pelaku murtad atau beralihnya keyakinan seorang Muslim menjadi non-Muslim dengan hukuman mati *(qatl al-murtad).*

Redaksi hadis yang *kedua* mengindikasikan bahwa murtad yang berhak dijatuhi hukuman mati dihubungkan dengan tindak kriminal lain. Redaksi hadisnya sebagai berikut:

> Dari 'Abdullāh (ibn Mas'ūd), Rasulullah Saw. bersabda: "Tidak halal darah (tidak boleh dibunuh) seorang Muslim yang bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa saya adalah utusan Allah, kecuali karena salah satu dari tiga: jiwa dengan jiwa (hukum qishāsh karena membunuh), orang berzina yang sudah berumah tangga dan orang yang memisahkan diri dari agama dan meninggalkan jamaah". (HR. al-Bukhārī).

Hadis di atas juga diriwayatkan dengan beragam redaksi hadis. Riwayat Imam Muslim dan al-Tirmizi dari Abdullah ibn Mas'ud dengan redaksi *"yang meninggalkan agama dan memecah jamaah".* Riwayat Abu Dawud dari Sayyidah Aisyah dengan redaksi, *"laki-laki yang pergi memerangi Allah dan rasul-Nya maka ia dibunuh atau disalib atau dibuang ke pengasingan."* Redaksi dari Ahmad ibn Hambal dari Abdullah ibn Mas'ud, *"yang meninggalkan agamanya dan memecah atau memecah jamaah."* Redaksi al-Nasai dari Ibn Mas'ud, *"yang meninggalkan Islam dan memecah jamaah",* dan ragam redaksi lainnya.

Ragam redaksi hadis yang relevan dengan topik dapat diringkas sebagai berikut:

No.	Perawi	Redaksi	Terjemah	No	Perawi	Redaksi	Terjemah
1	Muslim dan al-Tirmizi dari Abdullah bin Mas'ud	والتارك لدينه المفارق للجماعة	Yang meninggalkan agamanya dan memecah jamaah	5	Dari Ustman	ارتداد بعد الإسلام	Murtad setelah Islam
2	Dari Ustman	كفر بعد الاسلام	Kafir setelah Islam	6	Al-Nasai dari Abdullah ibn Mas'ud	التارك للإسلام مفارق الجماعة	Yang meninggalkan Islam dan memecah jamaah.
3	Abu Dawud dari Aisyah	ورجل خرج محاربا لله ورسوله فإنه يقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض	Laki-laki yang pergi memerangi Allah dan Rasul-Nya makai a dibunuh atau disalib atau dibuang ke pengasingan	7	Al-Nasai dari Aisyah	رجل يخرج من الإسلام يحارب الله عز وجل ورسوله فيقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض	Laki-laki yang keluar dari Islam dan memerangi Allah Azza wajalla dan Rasul-Nya, maka dibunuh atau disalib atau dibuang dipengasingan
4	Al-Tirmizi dari Muawiyah	والتارك لدينه	Yang meninggalkan agamanya.	8	Ahmad dari Abdullah ibn Mas'ud	والتارك دينه المفارق أو الفارق الجماعة	Yang meninggalkan agamanya dan memecah atau memecah jamaah.

Diolah dari berbagai sumber

Dari berbagai redaksi hadis tersebut dapat disimpulkan bahwa sebagain besar hadis menggunakan redaksi yang mengaitkan *riddah* dengan perbuatan memecah belah jamaah (komunitas masyarakat Muslim) dengan cara meninggalkan jamaah kaum Muslim kemudian bergabung dengan kelompok musuh yang memerangi umat Islam. Bahkan, ada yang menggunakan redaksi yang menunjuk pengertian *hirābah* (pemberontakan).

Dalam konteks ini, hadis yang kedua tersebut mengindikasikan bahwa hukuman mati bagi kaum murtad sejatinya tidak bersifat mutlak, tetapi kasuistik dan spesifik. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa hadis pertama yang mengindikasikan bahwa kaum murtad harus dihukum mati, sementara hadis kedua dengan berbagai redaksinya yang beragam mengindikasikan pembatasan hukuman mati hanya pada pelaku murtad yang melakukan tindakan pengkhianatan dan memecah belah komunitas Muslim. Dengan kata lain, hukuman mati bagi orang murtad itu bukanlah hukuman karena konversi agama semata (beralihnya Muslim menjadi non-Muslim), melainkan desersi (perbuatan membelot atau membantu musuh negara) yang dalam istilah modern sering disebut sebagai pengkhianatan terhadap negara *(high treason)*.[16]

Dalam kaitannya dengan otentisitas hadis yang menjadi dalil dari hukuman mati bagi pelaku murtad di kalangan ahli hadis juga terjadi perselisihan status kesahihannya. Sebagian kalangan menilai kualitas hadis pertama sahih karena para perawinya berpredikat *tsiqah* (terpercaya). Sebagian lainnya mengklaim bahwa hadis *man baddala dīnahu faqtuluh* lemah dan cacat secara sanad dan matan.

Dari sisi sanad, semua hadis dengan redaksinya yang berbeda-beda riwayatnya kembali kepada Ikrimah. Perawi

16 Abdullah Saed dan Hassan Saed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (London: Routledge, 2004).

tersebut di kalangan sebagian kritikus hadis dinilai negatif sebagai pembohong, dan sering meminta hadiah dari pejabat sebagaimana dijelaskan Muhammad Muhammad Abu Zahw penulis buku *al-Hadīts wa al-Muhadditsūn*.[17] Demikian halnya, Imām al-Dzahabī juga menilainya sebagai pembohong di mana hadisnya tidak dapat dijadikan *hujjah* hukum.[18]

Sementara dari sisi matan, hadis tersebut juga memiliki beberapa keganjilan, antara lain sebagai berikut: *Pertama,* dalam riwayat hadis terdapat redaksi *"zanādiqah* (kaum zindiq) padahal istilah tersebut pada masa al-Khulafa al-Rasyidun belum dikenal. *Kedua,* informasi bahwa sahabat Ali ibn Abi Thālib membakar orang-orang Zindiq sementara Nabi sendiri melarang pembunuhan dengan cara dibakar. *Ketiga,* redaksinya yang bersifat umum memiliki kemungkinan *"menganti agamanya pada Islam"*, *"menggantinya dari Nasrani menjadi Yahudi atau dari Yahudi ke Nasrani."* Jika itu maksudnya, maka hal itu bertentangan dengan ketetapan Nabi bahwa, *"Siapa yang menganut Yahudi atau Nasrani maka tidak boleh dipaksa untuk kembali."*[19]

Jika pun hadis *man baddala dīnahu faqtuluh* dianggap tidak bermasalah secara sanad dan matan sekalipun, sebagaimana klaim sebagian ahli hadis lainnya, maka sesuai dengan kaidah dalam penafsiran bahasa dalam tradisi kajian Ushul Fiqh bahwa "jika lafaz *mutlaq* dan *muqayyad* memiliki persamaan dari segi sebab dan hukumnya, maka lafaz *mutlaq* diikutkan pada lafaz *muqayyad*.[20] Artinya, hadis yang bersifat mutlak (tanpa batasan) harus dipahami dengan hadis yang spesifik sehingga

17 Muhammad Muhammad Abu Zahw, *al-Hadīts wa al-Muhāditsūn* (ttp: al-Riāsah al-Ammah li al-Idārah al-Buhūts al-Ilmiyah wa la-Iftā wa al-Da'wah wa al-Irsyād, 1984), 176.

18 Jamāl al-Bannā, *Hurriyyah al-Fikr wa al-I'tiqād fī al-Islām*, (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.t.), 30-31.

19 Dede Rodin, "Riddah dan kebebasan Beragama dalam al-Quran", *Ahkam*, Vol., XIV, No. 2 (Juli 2014), 263.

20 Mustafa Sa'id al-Khin, *Atsar al-Ikhtilāf fi al-Qawāid al-Ushūliyah fi Ikhtilāf al-Fuqahā* (Beirut: Musassah al-Risalah, 1972), 252.

pembatasan dalam hadis yang spesifik memiliki makna dan fungsi pembatasan terhadap hadis mutlaq tersebut.

Dalam konteks ini, secara praktis hadis *man baddala dīnahu faqtuluh* merupakan hadis yang mutlaq yang menunjukkan bahwa semua orang murtad tanpa kecuali wajib dijatuhi hukuman mati. Oleh sebab itu, pemahaman semacam itu, harus dikaitkan dengan redaksi hadis lainnya yang bersifat *muqayyad* sehingga mengindikasikan limitasi jangkauan makna hadis pertama (*man baddala dīnahu faqtuluh)*. Dari sini kemudian dapat dipahami bahwa hukuman mati (*qatl al-murtad*) hanya berlaku bagi pelaku murtad yang disertai dengan sikap dan tindakan memusuhi dan menetang pemerintahan Islam *(hirābah),* sebagaimana beberapa versi hadis yang menguatkan hadis kedua. Bahkan, menurut al-Bukhari, ayat *hirabah* (QS al-Maidah [5]: 33) turun berhubungan dengan orang-orang kafir dan pelaku *riddah*.[21]

Dengan demikian, praktik *riddah* dapat dibagi menjadi dua kategori, yaitu: *Pertama,* orang yang semata-mata murtad (berpindah agama dari Islam ke agama lainnya) tanpa melakukan provokasi kapada kaum Muslim lainnya untuk mengajak berpindah dari Islam ke agama lain dan juga tidak melakukan permusuhan kepada Islam dan kaum Muslim. *Kedua,* orang-orang murtad *(riddah)* yang diiringi dengan sikap melawan pemerintahan Islam dan memprovokasi umat Islam.

Klasifikasi dan diferensiasi di atas sejalan dengan prinsip pembedaan *(distinction principle)* dalam perspektif hukum Humaniter. Dalam hukum Humaniter dibedakan antara pendudukan suatu negara yang sedang berkonflik senjata atau berperang menjadi dua: kombatan *(combatan)* dan pendudukan sipil *(civilian)*. Kombatan berarti penduduk yang aktif terlibat dalam perang langsung *(hostilities)*, sementara penduduk sipil yang tidak terlibat dalam permusuhan. Kategori yang kedua ini

21 Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī Syarh Shahīh al-Bukhārī*, tahqīq Muhammad Fuād Abd al-Bāqī, Vol. XII, (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1379 H), 109.

tidak dapat dijadikan objek kekerasan dalam peperangan atau konflik.[22]

Jadi, konteks diferensiasi ini menjadi relevan dengan klasifikasi murtad aktif dan pasif, di mana murtad pasif adalah orang-orang yang pindah keyakinan disebabkan munculnya keraguan atas kebenaran doktrin Islam, maka orang tersebut tidak menjadi objek hukuman mati. Sementara murtad aktif adalah orang-orang yang terlibat aktif memusuhi Islam pascamurtad dan yang melakukan tindakan *hirābah* (pemberontakan) kepada pemerintahan Islam secara politis adalah kelompok murtad yang layak diberikan hukuman mati.

Secara normatif, hukuman bagi murtad kategori yang *pertama* (murtad tanpa memusuhi Islam) adalah hukuman di akhirat dan tidak ada hukuman yang bersifat duniawi (fisik) sebagaimana dijelaskan di beberapa ayat Al-Qur'an sebelumnya. Orang murtad yang semata-mata berpindah keyakinan tanpa memusuhi Islam tidak dijatuhi hukuman apapun di dunia. Hal ini sejalan dengan prinsip kebebasan beragama yang diajarkan dalam Islam. Karena kebebasan beragama merupakan prinsip dasar dalam Islam dan menjadi hak asasi bagi setiap individu umat manusia. Sebaliknya, orang murtad yang berpindah agama dengan diiringi sikap memusuhi umat Islam bahkan bersekongkol untuk memerangi umat Islam, maka hukuman baginya adalah hukuman mati *(qatl al-murtad).* Hal ini didasarkan pada dalil hadis yang kedua di mana kaum murtad yang dibunuh adalah mereka yang keluar dari Islam dan memerangi Allah dan rasul-Nya, maka dibunuh atau disalib atau dibuang dari negerinya sebagaiamana riwayat hadis al-Nasāi dari Aisyah.

Bertolak dari uraian sebelumnya dapat disimpulkan bahwa teks-teks keagamaan yang menjadi pijakan dalam

22 Lebih lanjut, dapat dibaca di buku Frits Kalshoven dan Liesbeth Zegveld, *Constraints on the Waging of War: An Introduction to International Humanitarian Law* (Geneva: ICRC, 2001), 12.

istinbath hukum yang digunakan fukaha terkait *hadd al-riddah* dengan hukuman mati tidak ditemukan di dalam Al-Qur'an. Sementara itu, Al-Qur'an hanya menjelaskan hukuman dan ancaman di akhirat bagi orang murtad. Hukuman mati *(qatl al-murtad)* ditemukan di dalam hadis yang status kesahihannya diperselisihkan di kalangan para ahli hadis. Jika pun hadis *man baddala dīnahu faqtulu* dianggap sahih, maka harus dikaitkan dengan hadis lainnya yang memberikan penjelasan (spesifikasi) murtad tertentu yang dapat dijatuhi hukuman mati.

Selain itu, konteks munculnya hadis tentang hukuman bagi pelaku murtad tidak terlepas dari situasi dan kondisi yang melingkupinya. Aspek sosiologis sangat memberikan pengaruh besar dalam keputusan hukum *qatl al-riddah*, di mana masyarakat Muslim di awal dakwah Islam terlibat sangat intens dalam konflik dan permusuhan dengan kaum non-Muslim Arab dan bangsa lainnya. Itu sebabnya, gerakan murtad berjamaah secara terorganisasi dan massif akan dapat mengancam stabilitas keamanan komunitas masyarakat Muslim. Lebih dari itu, secara psikis umat Islam dalam situasi minoritas sehingga gerakan murtad secara kolektif berpengaruh dalam kontestasi otoritas di kalangan komunitas masyarakat Arab Jahiliyah.

Oleh sebab itu, hadis *man baddala dīnahu faqtulu* juga harus dipahami secara kontekstual. Hadis tersebut harus diletakkan dalam situasi umat Islam awal yang sedang berjuang mempertahankan komunitasnya *(survival)* dalam sistem sosial yang masih didominasi masyarakat Arab pra-Islam yang masih mengedepankan identitas kesukuan. Selanjutnya, Islam datang menawarkan suatu sistem tata sosial yang baru dan melampaui ikatan kesukuan, yang berakibat mendapatkan resistensi dari berbagai komunitas lainnya. Situasi ini juga digunakan lawan politik umat Islam dengan cara masuk Islam yang memiliki motif spionase atau menggali informasi tentang umat Islam lalu keluar

dari Islam dan balik ke komunitas atau suku asalnya untuk memerangi umat Islam.

KONSEPSI DAN ANOTASI FIKIH HADD AL-RIDDAH: Kepentingan Politis atau Agama?

Bertolak dari fakta bahwa tidak ditemukannya ayat-ayat al-Qur'an yang secara eksplisit menunjukkan adanya hukuman mati bagi pelaku murtad dan kesahihan hadis yang juga diperselisihkan di kalangan ahli hadis, maka secara normatif hukum *hadd al-riddah* hanya bertumpuh pada pemahaman hadis ahad *man baddala dīnahu faqtuluh*. Kendatipun hadis tersebut termuat di dalam Sahīh al-Bukhārī, tetapi secara matan dan sanad tidak lepas dari komentar para kritikus hadis. Oleh sebab itu, dapat dikatakan bahwa perkara *had al-riddah* tidak ditemukan dalilnya secara *qath'ī*, yang berimplikasi pada perbedaan pendapat di kalangan fukaha.

Dalam fikih klasik, konsepsi *hadd al-riddah* dapat dijelaskan sebagai berikut. Menurut pendapat ulama Syafi'iyah bahwa orang murtad wajib dijatuhi hukuman mati *(qatl al-murtadīn)*, baik pelakunya dari kaum laki-laki maupun perempuan. Demikian halnya, orang murtad semata tanpa sikap memusuhi umat Islam, maupun orang murtad yang bersekutu dengan musuh Islam dan bahkan turut memerangi umat Islam. Argumentasi pendapat ini didasarkan pada kemutlakan hadis *man baddala dīnahu faqtuluh*.[23] Selain itu, bagi Syafi'iyah bahwa *illat* hukum dijatuhinya hukuman mati bagi pelaku murtad tersebut karena kekafirannya *(al-kufr)*, bukan karena sikap agresinya kepada umat Islam *(al-hirābah)*.[24]

23 Selain hadis di atas, Syafi'iyah juga mendasarkan pada QS. Al-Anfal: 39, QS al-Taubah: 5, QS al-Baqarah: 217, QS al-Zumar: 65 dan hadis Nabi yang artinya: "Tidah halal darah seorang muslim kecuali dalam tiga kondisi: sebab kufur setelah beriman, sebab zina setelah perkawinan *(al-ihshān),* atau sebab membunuh jiwa orang lain sehingga ia harus dihukum dibunuh juga." (HR. al-Bukhari).

24 Muhammad Sa'id Ramādhān al-Būthī, *al-Jihād fi al-Islām: Kaifa Nafhamuhu wa Kaifa Numārisuhu* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1993), 214.

Berbeda halnya dengan pendapat mayoritas ulama yang menyatakan bahwa *illat* hukum dijatuhinya hukuman mati bagi murtad disebabkan adanya tindakan melawan pemerintahan Islam dan memusuhi umat Islam *(al-hirābah).* Meskipun demikian, di kalangan ulama yang berpendapat bahwa *illat al-hirābah* sebagai alasan utama dalam masalah *qat al-murtad*, terjadi perbedaan kesimpulan hukum *had al-riddah* itu sendiri. Misalnya, menurut Hanafiyah bahwa pelaku murtad dari kalangan laki-laki dijatuhi dengan hukuman mati, berbeda dengan murtad perempuan yang hanya dijatuhi hukuman penjara *(al-habsu)*. Hal ini karena kalangan perempuan murtad tidak potensial untuk melakukan perlawanan terhadap pemerintahan Islam.[25] Sementara menurut ulama Mālikiyah, hukum orang murtad wajib dijatuhi hukuman mati, baik dari kaum laki-laki maupun perempuan. Alasannya, menurut ulama Malikiyah orang murtad baik laki-laki maupun perempuan memiliki potensi untuk memusuhi umat Islam. Demikian halnya pendapat ulama Hanābilah yang mengatakan orang yang murtad dari Islam, baik laki-laki maupun perempuan yang sudah berakal dan baligh, maka hendaknya diminta untuk kembali Islam selama tiga hari, selanjutnya dibatasi pergerakannya dan jika tidak kembali kepada Islam maka dijatuhi hukuman mati.[26]

Pandangan yang sedikit berbeda datang dari Ibrāhīm al-Nakha'ī (w.95 H) dan Sufyān al-Tsawrī (w.162 H). Menurut mereka, semua orang murtad baik laki-laki maupun perempuan justru mesti dibujuk masuk Islam kembali, bukan dihukum mati.[27] Demikian pula dengan al-Bājī (w. 494 H), ahli fikih mazhab Mālikī, dan Ibn Taymiyyah dari mazhab Hanbalī yang berpendapat bahwa kemurtadan merupakan dosa yang hukumannya tidak

25 Tāhā Jābir al-Alwānī, *La Ikrāha fi al-Dīn: Iskāliyat al-Riddah wa al-Murtaddīn min Shadr al-Islām ila al-Yaum* (Maroko: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2014), 194.

26 Tāhā Jābir al-Alwānī, *La Ikrāha fi al-Dīn: Iskāliyat al-Riddah wa al-Murtaddīn min Shadr al-Islām ila al-Yaum* (Maroko: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2014), 194-204.

27 *Ibid.* Bandingkan, Abdullah Saed dan Hassan Saed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (London: Routledge, 2004), 56.

ditetapkan oleh wahyu, baik Al-Quran maupun hadis, tetapi ditentukan oleh ijtihad ulama sebagai bagian dari wilayah *ta'zīr* dalam hukum pidana Islam.[28] Konsekuensi dari status hukuman jenis *ta'zir* adalah dapat berubah tergantung pada kebijakan penguasa. Sebagaimana diketahui bahwa ada tiga jenis hukuman pidana dalam fikih Islam, yakni *al-qisas, al-hadd,*dan *al-ta'zir*.[29]

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa pemahaman hukuman bagi perbuatan *riddah* berangkat dari *istidlāl* dua kelompok yang berbeda sehingga melahirkan kesimpulan yang berbeda pula. Kelompok *pertama* memahami kemutlakan hadis *man baddala dīnahu faqtuluh* sehingga kesimpulan hukumnya bahwa perbuatan *riddah* wajib dijatuhi hukuman mati, apapun kondisinya. Kelompok *kedua* berpendapat sesuai keumuman ayat *la ikrāha fi al-dīn* yang mengindikasikan adanya kebebasan dalam beragama sebagaimana dalam ayat al-Qur'an yang juga tidak ditemukan di dalamnya hukuman duniawi bagi pelaku murtad. Dalam konteks ini, hanya pelaku murtad yang berbuat makar *(al-hirābah)* yang dihukum mati. Lebih dari itu, kelompok ini juga berpegang pada sikap Nabi kepada para pelaku murtad yang tidak memusuhi umat Islam.[30] Misalnya, hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim yang menyatakan bahwa ada seorang Arab, Qayis Ibn Hazim yang menyatakan keluar dari Islam *(murtad)* di hadapan Rasulullah. Tetapi Rasul tidak menghukumnya atau menyuruh para sahabat untuk menghukumnya. Justru ia bebas keluar dari Madinah tanpa sedikitpun gangguan.

28 Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Cambridge Islamic Texts Society, 1991).

29 Mardani, *Hukum Pidana Islam* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2019), 9.

30 Hadis tentang menunjukkan bahwa pada masa Nabi Saw. terdapat sekelompok Muslim yang berjumlah 12 orang keluar dari Islam, di antaranya adalah al-Haris ibn Suwayd al-Anshari. Rasulullah Saw. tidak menghalalkan darah mereka. Beliau menghadapi persoalan tersebut dengan mencukupkan diri pada kandungan QS. 'Ali 'Imrān [3]: 85 yang bahwa, "Siapa yang mencari agama selain agama Islam maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) darinya dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi".

Dengan demikian, jika merujuk pada beberapa fakta historis dalam hadis seputar hukuman bagi orang murtad pada masa Rasulullah, akan didapatkan gambaran bahwa hukuman yang dijatuhkan Rasulullah tidak semata-mata karena murtad (konversi agama), melainkan ada sebab-sebab lain yang menyertainya. Terkadang sebab itu dalam bentuk pengkhianatan mereka dengan cara bergabung dengan pasukan kafir setelah murtad, seperti kasus Ibn Abī Sarah,[31] melakukan kejahatan mata-mata (*spionase*) dan karena pelaku *riddah* tersebut melakukan provokasi memusuhi Islam, seperti yang dilakukan oleh Sarah dan 'Abd Allāh ibn Khath. [32]

Perdebatan pemikiran fukaha terkait *hadd al-riddah* di atas menunjukkan bahwa dalam tradisi Islam terjadi diskursus wacana hukum yang dinamis. Tāha Jābir al-Alwanī salah satu tokoh kontemporer memberikan komentar yang cukup diskursif terkait hal ini sebagai berikut:[33]

...أن قضية الردة في عهد الصديق رضي الله عنه لم تكن قضية تغيير معتقد ولكنها كانت قضية خروج على النظام الذي جاء الإسلام به وسائر التشريعات التي أرسى القرآن دعائمها وفي مقدمتها تشريع الزكاة، وتحطيم المجتمع وتفكيك الأمة التي بناها رسول الله صلى الله عليه وسلم بأمره تعالى، والعودة إلى النظام القبلي الجاهلي. وإلا فإنهم أبدوا استعدادهم للإقرار لله بالألوهية وأداء الصلاة، والاعتراف بنبوة ورسالة سيدنا رسول الله وبذلك فإن ردتهم ردة عن الالتزام بوحدة الأمة ورفض للنظام العام، خاصة في ما يتعلق بالزكاة فلا تصلح أن تكون دليلا على اجماع الصحابة على وجوب قتل المرتد الفرد المتغير لدينه دون مفارقة الجماعة والخروج عليها.

"...Bahwa masalah murtad di zaman Abu Bakr Al-Siddiq ra. bukan masalah pindah keyakinan, tapi masalah melanggar sistem

31 Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, hadis nomor 2308.

32 Al-Nasa'ī, *Sunan al-Nasāī*, hadis nomor 3999.

33 Tāhā Jābir al-Alwānī, *La Ikraha fi al-Din*, 195.

yang dianut Islam dan segala peraturan perundang-undangan yang berlaku di mana Al-Qur›an telah meletakkan dasar-dasarnya, terutama adalah undang-undang zakat, polarisasi masyarakat dan upaya pemecah-belahan bangsa yang dirintis Rasulullah berdasarkan perintah-Nya serta problem kembalinya pada sistem kesukuan pra-Islam. Sebaliknya, mereka menunjukkan kesediaan mereka untuk mengakui keesaaan Tuhan, melakukan shalat, dan mengakui kenabian dan kerasulan Nabi. Dengan demikian, kemurtadan mereka adalah murtad dari komitmen persatuan bangsa dan penolakan pada sistem social-politik, terutama yang berkaitan dengan zakat. Jadi, tidak tepat untuk dijadikan sebagai argumen tentang konsensus sahabat atas wajibnya menghukum mati individu yang murtad yang berpindah agama tanpa ada pembangkangan dan pemberontakan kepada komunitas Muslim. "

Dalam konteks di atas, hukuman mati bagi kaum murtad dalam Islam diklaim sebagian kalangan sarat politis, yakni pengaruh logika politik imperium Islam. Misalnya, klaim bahwa hukuman mati bagi murtad pernah diterapkan oleh Khalifah Abū Bakr al-Siddiq dengan memerangi kaum murtad karena menentang otoritas politik kekhalifahan dan kecewa terhadap kematian Rasulullah. Implikasi dari situasi tersebut, banyak suku dan kabilah yang tidak mau membayar zakat kepada penguasa di Madinah, tetapi mereka justru membayar zakat kepada organisasi-organisasi kesukuan mereka sendiri. Mereka yang tidak membayar zakat kepada penguasa dituduh sebagai gerakan murtad. Namun, sebenarnya mereka masih Muslim sejati, mereka masih shalat,[34] puasa, haji, dan lain sebagainya sebagaimana dikemukakan oleh Taha Jābir al-Alwanī di atas..[35]

34 Al-Bukhārī, *Shahīh al-Bukharī,* hadis nomor 6413 yang menginformasikan bahwa alasan Abû Bakr ketika ia mematahkan argumen 'Umar ibn al-Khaththāb yang semula berpendapat bahwa mereka tidak berhak untuk diperangi karena mereka melaksanakan shalat.

35 Ayang Utriza Yakin, *Islam Moderat dan Isu-Isu Kontemporer: Demokrasi, Pluralisme, Kebebasan beragama, Non-Muslim, Poligami dan Jihad*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016), 108.

Lebih lanjut, Ayang Utriza Yakin menjelaskan bahwa sejatinya para suku dan kabilah Arab saat itu memang telah takluk kepada Nabi dan telah masuk Islam serta menyatakan kesetiannya kepada Islam. Namun pasca wafatnya Nabi, suku-suku dan kabilah itu kembali kepada kesetiaan pada suku-suku asalnya. Pembangkangan pada Khalifah Abū Bakr al-Siddiq ini dengan tidak membayar zakat dapat ditafsirkan: *pertama,* sebagai bentuk perlawanan terhadap hegemoni suku Quraisy dan kepada Abu Bakr secara individu, dan *kedua* sebenarnya mereka masuk Islam hanya di bibir saja dan bersikap oportunis sebab terdesak oleh keadaan tertentu. Oleh karena itu, hukuman murtad adalah tidak lebih dari fenomena politik daripada agama.[36]

Hal ini diperkuat dengan pendapat dalam mazhab Hanafiyah yang lebih rasional dalam memberikan alasan mengapa orang murtad harus dijatuhi hukuman mati. Menurutnya, alasan utamanya adalah alasan politis dan sosiologis. Dikatakan sarat politis karena gerakan murtad di era awal Islam dikhawatirkan menjadi embrio perlawanan terhadap hegemoni suku (kabilah) yang berkuasa dan mengancam kekhilafahan Islam. Sementara dimensi sosiologis tampak pada potensi terjadinya disharmoni sosial masyarakat yang berimplikasi pada instabilitas keamanan negara. Tidak heran, itu sebabnya dalam tradisi mazhab Hanafi hukuman mati bagi murtad hanya diterapkan bagi laki-laki, sementara kaum murtad wanita tidak dihukum mati. Argumentasinya, dampak kemurtadan kaum wanita diklaim tidak berpotensi mengancam stabilitas sosial-politik negara.

Dengan demikian, hadis *‹orang yang pindah agama akan dibunuh›* telah menimbulkan berbagai tanggapan dari para fukaha, banyak dari mereka yang setuju bahwa *hudūd* tidak dapat ditegakkan hanya dengan dalil *hadis āhad* dan bahwa kekafiran dengan sendirinya tidak memerlukan hukuman

36 *Ibid,* 109.

mati.[37] Lebih dari itu, perlu dipertimbangkan bahwa ulama lain, yang menerima validitas hadis tentang hukuman mati untuk murtad mengevaluasi *illat* (rasio legis) dari hukuman tersebut. Mereka menekankan bahwa kemurtadan pada masa Nabi harus dikaitkan dengan tindakan makar *(al-hirābah)*. Karena saat itu, Nabi sedang membangun tatanan sosial-politik. Orang-orang murtad, dengan penolakan mereka terhadap perintah ini, secara efektif mengecualikan diri mereka darinya. Oleh sebab itu, tindakan mereka menjadi setara dengan ‹pengkhianatan›, yang pantas dihukum mati.[38]

Dalam konteks ini, Abdullāh ibn Bayyah salah satu ulama kontemporer terkemuka dari Mazhab Malikiyah pernah berkomentar sebagai-berikut:[39]

قضية قتل المرتد من مهام الدولة ويعود تقديره إلى الحكومة الإسلامية وليست المؤسسات والجمعيات والمراكز الإسلامية معية بذلك، وقد ذهبت جماعة من السلف ولأئمة إلى أنه كل مرتد يقتل وإنما يقتل من كان مهاجرا بردته داعيا إلى فتنة أو معلنا بأذى الله ورسوله والمؤمنين وقتله من أجل حماية الدين والمجتمع من فساده، وليس ذلك من مصادرة الحريات لما فعله من التعدي على حق غيره. ومصلحة الدولة والمجتمع مقدمتان على المصلحة الفردية الذاتية وهذه القضية في الحقيقة شبيهة بما يصطلح عليه في القوانين المعاصرة بالخيانة العظمى بسبب ما يترتب على ذلك من الضرر العام.

Masalah membunuh seorang murtad adalah salah satu tugas negara, dan mekanismenya dikembalikan kepada kebijakan pemerintah Islam, dan bukan kewenangan lembaga-lembaga dan pusat-pusat kajian Islam. Sebagian ulama salaf berpendapat

37 Mohammad Hashim Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation* (New York: Oxford University Press, 2019), 90.

38 Abdullah Saed dan Hassan Saed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (London: Routledge, 2004), 90.

39 Abdullāh ibn Bayyah, *Shināat al-Fatwā wa Fiqh al-Aqalliyāt* (Dubai: Markaz al-Muwattā, 2018), 545-546.

bahwa setiap murtad adalah dibunuh. Akan tetapi, ini berlaku bagi orang murtad berpindah agama yang melakukan provokasi (fitnah) dan sengaja menantang agama Allah dan Rasulnya serta menghasut umat Islam. Hukuman mati bagi murtad sebagai upaya menjaga agama dan masyarakat muslim dari hasutannya. Dan ini bukan berarti perampasan kebebasan karena apa yang telah dilakukannya melanggar hak orang lain. Sementara itu, kepentingan negara dan masyarakat lebih didahulukan dari pada kepentingan pribadi, dan persoalan ini sebenarnya mirip dengan apa yang disebut dalam hukum kontemporer sebagai makar tingkat tinggi karena adanya bahaya bagi publik yang ditimbulkannya.

Ringkasnya, yang perlu digaris bawahi adalah bahwa teks hadis di atas membatasi hukuman mati bagi siapa saja yang meninggalkan Islam dan memisahkan diri dari masyarakat, tetapi tidak semua orang yang meninggalkan Islam memisahkan diri dari masyarakat. Redaksi hadis *‹terpisah dari komunitas›* menjelaskan bahwa hanya orang-orang murtad yang melakukan tindakan agresi terhadap komunitas Muslim, yang menjadi alasan mengapa mereka pantas diganjar dengan hukuman mati. Mereka dibunuh bukan karena kemurtadan dan kekafirannya saja, melainkan karena telah melakukan tindakan agresi terhadap umat Islam *(al-hirābah)*.[40] Dengan kata lain, hukuman mati bagi murtad bukanlah hukuman karena konversi agama, tetapi tindakan desersi *(desertion)* yang dalam hukum modern dianggap sebagai pengkhianatan terhadap negara.

Dalam perspektif hukum Humaniter, tindakan desersi (pengkhiyanatan) dari kalangan kaum murtad dalam kondisi konflik (kafir-Muslim) dapat membahayakan komunitas Muslim. Oleh sebab itu, jika keberpihakan kaum murtad secara sosial-politis kepada musuh-musuh Muslim dibiarkan tanpa

40 David F. Forte, "Apostasy and Blasphemy ini Pakistan, "*Connecticut Journal of International Law* (1994), 44.

ditindak tegas, maka dikhawatirkan akan membocorkan rahasia kekuatan umat Islam kepada pihak musuh yang dapat merugikan umat Islam. Dalam konteks ini, diferensiasi antara *al-murtad al-muhārib* dan *al-murtad ghairu al-muhārib*[41] menjadi sangat relevan secara kontekstual dalam penetapan hukuman bagi kaum murtad. Di sinilah, bahaya kaum murtad yang berkhianat dari komunitas Muslim *(al-murtad al-mufāriq li al-jamāah)* secara social-politik, sehingga mayoritas fukaha memberikan hukuman dengan hukuman mati *(qatl al-murtad).*

DARI *HIFZ AL-DĪN* MENUJU *KAFĀLAH HURRIYAH AL-DĪNIYAH:*

Pergeseran Paradigmatik *Maqāṣid*

Sebagaimana diuraikan sebelumnya, bahwa dinamika perdebatan seputar hukuman mati bagi kaum murtad di kalangan para fukaha menunjukkan adanya perbedaan sudut pandang dalam melihat realitas sosial-politik dan dampak yang ditimbulkannya. Selain itu, secara normatif juga dipengaruhi oleh pemahaman terhadap filosofi hukuman mati bagi murtad dalam hukum pidana Islam. Lebih spesifik lagi, hukuman mati bagi kaum murtad seringkali dikaitkan dengan *hifz al-dīn* dalam konsep *al-kulliyāt al-khams* dalam kajian maqāsid syarī'ah.

Sementara itu, para *Ushuliyūn* semisal al-Āmidī dalam bukunya *"al-Ihkām fī Ushūl al-Ahkām*, al-Baidhāwī dalam *"Minhāj al-Ushūl"*, al-Qarāfī dalam *"Nafāis al-Ushūl fi Syarh al-Mahsūl",* al-Syaukānī dalam *"Irsyād al-Fuhūl"* dan lainnya berbeda pendapat dalam masalah hierarki *kulliyat al-khams* yang telah konsepsikan oleh al-Ghazālī dalam kitab "*al-Mustashfa"* dan disistematisasikan oleh al-Syātibī dalam *"al-Muawāfaqāt".* Menurut al-Ghazālī, konsep *al-kulliyāt al-khams* secara hierarkis berdasarkan prioritas sebagai berikut: *hifz al-dīn* (perlindungan

41 Ahmed al-Dawoody, *The Islamic Law of War: Justifications and Regulations* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 111

agama), *hifz al-nafs* (perlindungan nyawa), *hifz al-aql* (perlindungan akal), *hifz al-nasl* (perlindungan keturunan) dan *hifz al-māl* (perlindungan harta). Hierarki ini diklaim oleh al-Būthī salah satu ulama kontemporer dari Suriah[42] penulis buku *"Dhawābit al-Maslahah fi al-Syarī'ah al-Islāmiyah"* sebagai ijmā fukaha, meskipun kesimpulan tersebut juga disanggah oleh al-Raisunī salah satu ulama kontemporer dari Maroko yang *concern* di bidang kajian Maqāsid Syarī'ah.[43]

Perdebatan hierarki *kulliyat al-khams* di atas, jika dikaitkan dengan *had al-riddah* melahirkan pertanyaan mendasar; manakah yang lebih didahulukan antara *hifz al-dīn* dan *hifz al-nafs* bila terjadi kontradiksi? Jika *hifz al-dīn* yang didahulukan, maka konsekuensi hukumnya bahwa murtad layak dijatuhi hukuman mati, karena *mukallaf* harus mengorbankan secara totalitas kehidupannya untuk kepentingan menjaga agamanya. Bahkan, terkadang harus nyawa yang dipertaruhkan untuk mempertahankan agama, baik agama sebagai institusi maupun agama sebagai keyakinan baginya.

Berbeda halnya, jika dipahami sebaliknya. Jika *hifz al-nafs* lebih diutamakan ketimbang *hifz al-dīn,* maka hukuman mati bagi murtad menjadi kurang relevan, karena membiarkan orang murtad tetap hidup (tidak dihukum mati) itu lebih baik ketimbang mengeksekusinya. Hal ini dilakukan karena seorang murtad yang divonis hukuman mati, maka upaya untuk mengajak kembali kepada Islam tidak dapat dilakukan. Karena itu, *wujud al-nafs* sebagai *manāth al-taklif*, harus dijaga dan dipelihara agar dapat menegakkan agama *(al-dīn).*

Terlepas dari perdebatan di atas, sejatinya, dalam perjalanan sejarah hukum Islam di era kontemporer terjadi pergeseran paradigma Maqāsid Syarīah dalam konsep *kulliyah*

42 Muhammad Sa'īd Ramādhān al-Būthī, *Dhawābit al-Maslahah fi al-Syarī'ah al-Islāmiyah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), 72.

43 Ahmad al-Raisūnī, *Nadhariyah al-Maqāsid inda al-Imām al-Syātibī* (USA: al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islamy, 1990).

al-khams di atas. Di abad pertengahan, di mana *kulliyah al-khams* dikonseptualisasikan, dalam memahami *hifz al-dīn* lebih berorientasi pada perlindungan agama yang fokusnya hanya pada umat Islam. Oleh karena itu, orang yang keluar dari Islam, harus dijatuhi hukuman mati, karena diklaim tidak menjaga keyakinan agamanya *(hifz al-dīn).*

Dalam konteks ini, maka Maqāsid Syarīah klasik seringkali dikritik oleh cendekiawan Muslim kontemporer karena hanya menekankan pada sisi parsialitas *(juz'iyah)* dan menekankan kekhususan *(khāsshah)* pada internal umat Islam. Di era modern, pemahaman tersebut mulai bergeser kepada paradigma yang lebih luas. Maqāsid Syarīah sebagai pijakan filosofis hukum Islam selanjutnya diperluas jangkauan pemahamannya sehingga lebih umum *('āmmah)* dan universal *('ālamiyah)* yang mencakup dimensi kemanusiaan secara universal.

Pergeseran paradigma Maqāsid Syarīah terletak pada penekanan sisi penjagaan *(protection/hifz)* di era klasik yang bergeser ke arah m*aqāsid syarīah* kontemporer yang berorientasi pada pengembangan *(development/tanmiyah).* Dalam konteks *hifz al-dīn* (perlindungan agama) misalnya, harus dipahami dan disesuaikan dengan nilai-nilai baru di era modern berdasarkan kesepakatan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) yang berorientasi pada upaya melindungi hak-hak beragama dan berkeyakinan bagi umat manusia secara universal.[44] Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa perbedaan orientasi paradigma dan teori Maqāsid Syarīah klasik ke teori Maqāsid Syarīah yang kontemporer terletak pada titik tekan keduanya. Jika Maqāsid Syarīah klasik lebih berorientasi pada *protection* (perlindungan) dan *preservation* (penjagaan/pelestarian), maka teori Maqāsid Syarīah kontemporer lebih menekankan pada *development*

44 M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer* (Yogyakarta: PT Litera Cahaya Bangsa, 2020), 184.

(pengembangan) dan *rights* (pemenuhan hak-hak).[45] Implikasi dari perubahan paradigma ini dapat dilihat dari perubahan orientasi hukum Islam yang lebih humanis dan progresif.

Dalam bahasa Jasser Audah, perubahan paradigma Maqāsid Syarīah klasik ke kontemporer sering diistilahkan dengan *al-taghyīr min hifz al-dīn ila kafālah al-hurriyah al-dīniyah* sebagai implementasi dari ayat *lā ikrāha fi al-dīn*.[46] Orientasi *hifz al-dīn* klasik meniscayakan penjagaan terhadap keyakinan individu sehingga terlarang baginya untuk beralih keyakinan dari Islam kepada keyakinan agama lainnya. Hal ini berbeda dengan orientasi *kafālah al-hurriyah al-dīniyah* sebagai bentuk kebebasan beragama dan berkeyakinan, maka setiap individu memiliki hak untuk memilih agama dan kepercayaan yang diyakininya tanpa ada paksaan dan ancaman hukuman dari pihak manapun. Demikian halnya, bebas untuk berpindah agama sesuai dengan keyakinan masing-masing. Dalam konteks ini, hukuman mati bagi pelaku murtad *(qatl al-murtad)* yang disebabkan berpindah agama dari Islam ke agama lainnya tanpa adanya agresi atau permusuhan terhadap umat Islam menjadi tidak relevan. Hal ini karena kebebasan beragama memberikan hak kepada setiap individu untuk memilih beriman atau tidak (QS al-Kahfi [18]: 29). Inilah esensi dari kebebasan berkeyakinan *(hurriyah al-i'tiqād).*

Di pihak yang lain, Islam juga menjamin kebebasan beragama, sehingga setiap individu memiliki hak untuk memilih agama tertentu yang diyakininya tanpa ada paksaan (QS al-Baqarah [2]: 256). Inilah yang disebut sebagai *kafālah al-hurriyah al-dīniyah* (jaminan kebebasan beragama). Pada level ini, *hifz al-dīn* tidak lagi dipahami sebagai proteksi terhadap keyakinan yang bersifat individual, tetapi dimaknai sebagai jaminan kebebasan

45 *Ibid.*

46 Jasser Auda, *Ijtihād Maqāsidī: Min al-Tashawwur al-Ushūli ila al-Tanzīl al-Amali* (Beirut: al-Syabakah al-Arabiyah li al-Abhats wa al-Nasyar, 2013), 30.

beragama dalam masyarakat plural *(kafālah al-hurriyah al-dīniyah fi al-mujtama' al-ta'addudi).*

Argumentasi yang mendukung kesimpulan di atas adalah tujuan dari diberikannya kebebasan beragama bagi seluruh umat manusia. Tuhan menyatakan dalam al-Qur'an bahwa *"tidak ada paksaan dalam agama"*, tentu saja memiliki tujuan. Di antara tujuan tersebut adalah: *Pertama,* merealisasikan kemuliaan derajat martabat manusia *(tahqīq karāmah al-insān)*. Sebagaimana diketahui bahwa manusia dibekali Tuhan dengan akal untuk berpikir, sehingga mampu menentukan mana yang baik dan *maslahah* baginya. Dalam konteks ini, kebebasan beragama merupakan aspek penting dalam kehidupan umat manusia di mana Tuhan memberikan kewenangan untuk mencari jalan hidupnya dengan pilihan antara beriman atau kufur. Tiadanya kebebasan dalam memilih keyakinan tertentu bertentangan dengan prinsip taklif bagi seorang mukallaf. Oleh sebab itu, kebebasan beragama bertujuan untuk menjaga martabat manusia *(hifz karāmah al-insān)*[47] sebagai makhluk Tuhan yang memiliki kewenangan untuk menentukan pilihan agamanya. Tanpa kebebasan tersebut, manusia yang tidak memiliki pilihan terhadap agama tertentu ibarat jasad tanpa ruh. Pada saat itulah, martabat kemanusiaannya tercerabut dalam dirinya.

Kedua, melegitimasi prinsip tanggungjawab individu *(ta'kīd mabda al-masūliyah al-fardiyah),* sebagaimana disebutkan dalam banyak ayat, misalnya QS. Yūnus [10]: 108; QS Maryam [19]: 93-95; QS al-Mudatsir [74]: 38; QS al-Nisā [5]: 111 dan lainnya. Ayat ayat tersebut menunjukkan bahwa manusia memiliki kebebasan dalam menentukan pilihan tertentu, tetapi pada saat yang sama harus bertanggungjawab atas pilihannya. Keniscayaan bertanggungjawab ini pada gilirannya hanya dapat dibuktikan dengan adanya kebebasan. Pada titik ini kebebasan

47 Alāl al-Fāsī, *Maqāsid al-Syariah al-Islamiyah wa Makarimuha*, 342.

dan tanggungjawab berjalan beriringan sehubungan dengan tindakan manusia. Karena tidak ada pilihan bagi manusia yang tidak memiliki kebebasan *(lā ikhtiyāra li man lā hurriyah lahu).*[48] Oleh sebab itu, manusia bertanggung jawab penuh atas pilihannya yang ia pilih dengan kebebasan penuh setelah pertimbangan matang dan pemikiran komprehensif melalui perenungan mendalam terhadap ayat-ayat kauniyah dan ayat-ayat Qur'aniyah.

Ketiga, menampilkan wajah Islam toleran *(izhār samāhah al-islām*). Al-Quran secara tegas menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang toleran. Oleh sebab itu, kebebasan memilih agama *(al-hurriyah al-dīniyah)* bagi umat manusia merupakan manifestasi toleransi Islam kepada hak-hak pihak lain yang non-Muslim. Hal ini karena toleransi Islam meniscayakan adanya pemenuhan hak-hak orang lain (non-Muslim) untuk menjalankan pilihannya secara merdeka tanpa ada intimidasi pihak manapun. Dalam hal ini, Muhammad al-Ghazālī pernah berkata:[49] "Kebebasan beragama yang telah dijamin oleh Islam kepada manusia di muka bumi ini tidak pernah ada bandingnya, di mana umat Islam berkuasa dan berhasil memberikan hak-hak bagi masyarakat non-Muslim untuk bertahan hidup dan kemakmuran secara toleran dan humanis."

Dalam perspektif Jasser Auda, pergeseran paradigma dari *hifz al-dīn* menuju *kafālah al-hurriyah al-dīniyah* di atas merupakan suatu keniscayaan di era kontemporer sebagai bagian yang tidak terpisah dari pemahaman terhadap ayat *lā ikrāha fi al-dīn*. Selain itu, terjadinya pergeseran paradigma ini disebabkan dua hal: *pertama,* pergeseran pijakan dalam mengkonstruksi pemahaman terhadap konsepsi *al-kulliyāt al-khams* yaitu *hifz al-dīn* klasik yang selalu dihubungkan dengan hukum pidana Islam berupa

48 Wasfī Asyūr Abū Zaid, *al-Hurriyah al-Dīniyah wa Maqāsidihā fi al-Islām* (Kairo: Dar al-Salām, 2008), 64.

49 Muhammad al-Ghazālī, *Huqūq al-Insūn baina Ta'ālim al-Islām wa I'lān al-Umam al-Muttahidah*, 75.

had al-riddah. Kedua, adanya pergeseran paradigma tatanan sosial-politik dalam perspektif masyarakat dunia modern yang dinamis *(fī dhau'i ru'yah ālamin mukhtalifah).*[50]

Dalam konteks tersebut, Jasser Auda memahami *hifz al-dīn* lebih universal dengan mengakui keragaman entitas agama lain dalam kehidupan masyarakat yang pluralistik. Pengakuan di sini bukan berarti mengimani atau membenarkan agama lain selain Islam, tetapi sekadar menyadari eksistensinya dalam konteks kehidupan masyarakat yang majemuk. Oleh sebab itu, perpindahan agama dalam konteks masyarakat plural harus dilindungi dan diberikan jaminan kebebasan dalam menentukan pilihan agama dan keyakinannya *(kafālah al-hurriyah al-dīniyah)*.

Dengan demikian, jaminan kebebasan beragama *(kafālah al-hurriyah al-dīniyah)* sebagai pengembangan dan manifestasi pergeseran paradigma Maqāsid Syarīah klasik *(hifz al-dīn)* yang terkesan eksklusif menuju Maqāsid Syarīah kontemporer (*(kafālah al-hurriyah al-dīniyah)*) memiliki signifikansi dalam membangun kesepahaman dan kerjasama dengan pemeluk agama-agama lainnya secara inklusif. Dengan kata lain, Islam lebih ramah dengan mengakui eksistensi pemeluk agama lain sebagai entitas yang memiliki hak yang sama dalam konteks hidup berbangsa dan bernegara secara humanis dan berkeadilan.

PENUTUP

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa dinamika pemikiran hukum Islam terkait hukuman mati bagi pelaku murtad sangat dinamis. Hal ini karena dalam masalah ini tidak ditemukan dalil-dalil *qathī* yang menunjukkan keniscayaan hukuman mati bagi murtad. Sebaliknya, kesimpulan hukum tersebut bersumber dari produk pemikiran fukaha dalam

50 Jasser Auda, *Ijtihād Maqāsidī: Min al-Tashawwur al-Ushūli ila al-Tanzīl al-Amali* (Beirut: al-Syabakah al-Arabiyah li al-Abhats wa al-Nasyar, 2013), 30.

memahami teks-teks keagamaan yang bersifat ambigu (*dzannī*). Oleh sebab itu, keputusan hukum atas hukuman mati bagi murtad berdimensi politis dan dipengaruhi aspek sosiologis yang melingkupinya.

Pergeseran paradigma Maqāsid Syarīah dari klasik menuju kontemporer dengan pengembangan pemahaman *hifz al-dīn* menjadi *kafālah al-hurriyah al-dīniyah* berkontribusi dalam membangun argumen hukum terkait hukuman mati bagi murtad yang humanis dan berkeadilan. Lebih dari itu, bahwa tujuan Tuhan memberikan kebebasan dalam menentukan pilihan agama *(al-hurriyah al-dīniyah)* adalah sebagai manifestasi menjaga martabat manusia *(tahqīq hifz karāmah al-insān)* menampilkan wajah toleransi Islam *(izhār samāhah al-islām)* dan melegitimasi prinsip tanggung jawab individu *(ta'kīd mabda al-mas'ūliyah al-fardiyah).*[]

DAFTAR PUSTAKA

Abu Zahw, Muhammad Muhammad. *al-Hadīts wa al-Muhāditsūn*. (ttp: al-Riāsah al-Ammah li al-Idārah al-Buhūts al-Ilmiyah wa la-Iftā wa al-Da'wah wa al-Irsyād, 1984).

'Awdah, Abd al-Qādir. *Al-Tasyrī' al-Jinā'ī al-Islāmī; Muqāranan bi al-Qānūn al-Wad'ī*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994.

Abdullah, M. Amin. *Multidisiplin, Interdisiplin dan Transdisiplin: metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer*. Yogyakarta: PT Litera Cahaya Bangsa, 2020.

Al-Būthī, Muhammad Sa'īd Ramādhān. *Dhawābit al-Maslahah fi al-Syarī'ah al-Islāmiyah*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2005.

Al-'Asqalānī, Ibn Hajar. *Fath al-Bārī Syarh Shahīh al-Bukhārī*, tahqīq Muhammad Fuād Abd al-Bāqī, Vol. XII. Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1379 H.

Al-Alwānī, Tāhā Jābir. *La Ikrāha fi al-Dīn: Iskāliyat al-Riddah wa al-Murtaddīn min Shadr al-Islām ila al-Yaum.* Maroko: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2014.

Al-Ayli, Abdul Hakim al-Hasan. *al-Hurriyat al-Ammah.* Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1983.

Al-Bannā, Jamāl. *Hurriyah al-Fikr wa al-I'tiqād fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.t.

Al-Būthī, Muhammad Said Ramadhān. *al-Jihād fi al-Islām: Kaifa Nafhamuhu wa Kaifa Numārisuhu.* Damaskus: Dar al-Fikr, 1993.

Al-Fāsi, Alal. *Maqāsid al-Syariah al-Islamiyah wa Makarimuha*. Maroko: Dār al-Maghrib al-Islāmī, 1991.

Al-Khin, Mustafa Sa'id. *Atsar al-Ikhtilāf fi al-Qawāid al-Ushūliyah fi Ikhtilāf al-Fuqahā.* Beirut: Musassah al-Risalah, 1972.

Al-Raisūnī, Ahmad. *Nadhariyah al-Maqāsid inda al-Imām al-Syātibī*. USA: al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islamy, 1990.

Audah, Jasser *Ijtihād Maqāsidī: Min al-Tashawwur al-Ushūli ila al-Tanzīl al-Amali.* Beirut: al-Syabakah al-Arabiyah li al-Abhats wa al-Nasyar, 2013.

El-Awa, Mohamed Salim. "The Basis of Islamic Penal Legislation", dalam M. Cherif Bassiouni, *The Islamic Criminal Justice System.* London-Paris-Rome-New York: Ocean Publication, 1982.

Dawoody, Ahmed. *The Islamic Law of War: Justifications and Regulations*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

Forte, David F. "Apostasy and Blasphemy ini Pakistan, "*Connecticut Journal of International Law* (1994).

Gharami, Amal. *Qadhiyat al-Riddah fi al-Fikr al-Islāmi al-Hadīts.* Tunis: Dār al-Janub li al-Nasyar, 2010.

Hārūn, Abd al-Salām. *Tahdzīb Sīrah Ibn Hisyām*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.

Ibn Bayyah, Abdullah. *Shināat al-Fatwā wa Fiqh al-Aqalliyāt* .Dubai: Markaz al-Muwatta, 2018.

Kamali, Mohammad Hashim. *Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation.* New York: Oxford University Press, 2019.

Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence.* Cambridge: Cambridge Islamic Texts Society, 1991.

Katsīr, Ibn. *Tafsīr al-Qurān al-Azhīm*, tahqīq Muhammad Husayn Syams al-Dīn, cet ke-1, Juz I. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H.

Mardani, *Hukum Pidana Islam.* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2019, 9.

Muhammad al-Ghazali, *Huqūq al-Insūn baina Ta'ālim al-Islām wa I'lān al-Umam al-Muttahidah*, 75.

Ridhā, Muhammad Rasyid. *Tafsir al-Manīr*, Vol. V. Mesir: alHy'ah al-Mihriyah al-Ammah li al-Kitab, 1990.

Rodin, Dede. "Riddah dan kebebasan Beragama dalam al-Quran", *Ahkam*, Vol., XIV, No. 2 (Juli 2014).

Saed, Abdullah dan Hassan Saed. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam.* London: Routledge, 2004.

Salih, Nabil. *al-Hurriyat al-Madaniyah.* Ramallah: al-Muassasah al-Falistiniyah li al-Dirasat al-Dimuqratiyah, 1996.

Syaltūt, Mahmūd. *Al-Islām Aqīdah wa Syarīah.* Kairo: Dār al-Qalam, 1988.

Abū Zaid, Wasfī Asyūr. *al-Hurriyah al-Dīniyah wa Maqāsidihā fi al-Islām*. Kairo: Dar al-Salām, 2008.

Yakin, Ayang Utriza. *Islam Moderat dan Isu-Isu Kontemporer: Demokrasi, Pluralisme, Kebebasan beragama, Non-Muslim, Poligami dan Jihad*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016.

BAB III
HARMONISASI HUBUNGAN ANTARUMAT BERAGAMA:

Dari *Hifz al-Dīn* menuju *al-Hurriyyah fi al-Dīn*

Halya Millati

PENDAHULUAN

Maraknya konflik antarumat beragama di Indonesia yang didorong oleh perebutan klaim kebenaran (*truth claim*) yang menyalahkan keyakinan orang lain merupakan bukti ekstremisme dalam beragama masih menjadi isu krusial. Di sisi lain, dalam konsepsi hukum Islam klasik, hubungan Muslim dan non-Muslim belum sampai menyentuh pada wacana substansial terkait kebebasan beragama. Ketentuan fikih yang memberikan *kāfir zimmī* legalitas untuk bermukim di wilayah masyarakat Muslim dengan membayar sejumlah upeti, mislanya, belumlah mencukupi untuk konteks sekarang.

Bab ini bertujuan untuk mengidentifikasi hubungan harmonis antarumat beragama dalam diskursus hukum Islam dengan melihat sumber-sumber tekstual seperti QS. Al-Kahfi (18): 29, QS. Al-Baqarah (2): 256 dan 143. Menggunakan pendekatan *maqāsid al-syarī'ah*, metode analisis eksplanatori, dan teori *maqas}id al-hurriyyah* (*maqāsid* kebebasan), serta *maqāsid al-samāhah* (toleransi) rumusan Ibnu *'Āshūr*, bab ini menjawab legalitas kebebasan beragama dalam hukum Islam dan konsep toleransi yang bertujuan menumbuhkan hubungan harmonis antarumat beragama.

Bab ini menemukan, *pertama*, legalitas kebebasan beragama dalam hukum Islam dapat dilegitimasi oleh hasil pembacaan QS. 2:256 dan 18:29 melalui teori *maqāsid al-hurriyyah,* yaitu bahwa dua ayat itu menunjukkan kebebasan seseorang dalam memeluk agama atas dasar kehendak dan pengetahuan mereka (bukan karena paksaan). *Kedua*, toleransi antarumat beragama dapat dijalin dengan menanamkan nilai moderat pada tiap individu, berdasarkan pembacaan atas QS. 2:143 menggunakan teori *maqāsid al-samāhah*. Dengan dua landasan hukum ini, hubungan antarumat menjadi harmonis tanpa menghilangkan keyakinan mereka pada agama masing-masing.

KONTEKS DAN FAKTOR PELANGGARAN KEBEBASAN BERAGAMA

Pelanggaran terhadap Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (PKBB) terus mengalami peningkatan. Menyitir riset Setara Institute, selama tahun 2020, pelanggaran KBB merangkak naik ke angka 424, dari yang pada tahun sebelumnya sejumlah 327 kasus.[1] Pelanggaran yang terjadi antara lain meliputi tindak diskriminasi, pelarangan kegiatan ibadah, intoleransi, dan penolakan pendirian tempat ibadah. Salah satu pemicu terjadinya pelanggaran ini ialah konflik baik antarumat beragama maupun antaraliran dalam satu agama. Sebagai contoh, diskriminasi kelompok *Sunnī* terhadap *Shī'ah* di Madura yang belum kunjung reda sehingga menyebabkan munculnya perbagai persoalan sosial. Bahkan, pada pengujung tahun 2020, tercatat lebih dari 270 penganut *Shī'ah* terpaksa melakukan pembaiatan menjadi *Sunnī,* demi dapat kembali ke kampung halaman mereka.[2] Konflik berbasis agama juga terjadi antara umat Islam dan Kristen di Aceh semenjak tahun 1979, dan hingga saat ini masih terasa denyut nadinya. Konflik ini jugalah

1 Kidung Asmara Sigit dan Ismail Hasani, *Intoleransi Semasa Pandemi: Kondisi Kebebasan Beragama Dan Berkeyakinan Di Indonesia Tahun 2020* (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2021), 24.

2 *Ibid*., 73.

yang memicu pembakaran Gereja di Singkil pada 13 Oktober 2015, yang menewaskan satu orang dari penganut Islam. Kristen sebagai agama minoritas di Aceh harus berhadapan dengan aturan Qanun Aceh yang ketat dalam perizinan pembangunan tempat ibadah. Dituliskan dalam Qanun nomor 4 tahun 2016, pada pasal 14 ayat 2 bahwa pembangunan tempat ibadah harus mendapat persetujuan oleh paling sedikit 110 orang yang bukan pengguna tempat ibadah tersebut.[3] Kesulitan perizinan ini kemudian berbuntut pada munculnya beberapa gereja ilegal di Singkil. Hal ini tentu saja menjadikan posisi agama minoritas Singkil semakin rentan, sebab tindakannya dianggap melanggar aturan yang berlaku dalam Qanun Aceh.

Gesekan-gesekan yang terjadi antarumat beragama di Indonesia sebagaimana penjelasan di atas merupakan akibat dari klaim kebenaran (*truth claim*) yang dilancarkan oleh sebagian kelompok Islam. Posisi Islam sebagai agama mayoritas di Indonesia memang memiliki pengaruh besar terhadap munculnya klaim kebenaran ini.[4] Seperti kasus Kanun Aceh di atas, klaim kebenaran telah merasuk dan menghegemoni kepentingan masyarakat non-Muslim. Hal ini merupakan bukti nyata dari klaim kebenaran yang didasarkan pada hegemoni otoritas agama mayoritas. Lahirnya ormas Islamis semacam FPI, MMI, HTI, dan JI dengan sederet konflik, kerusuhan, dan teror yang mereka lakukan turut mengundang segresi sosial. Kelompok Islam radikal ini juga terinspirasi oleh keyakinan ideologis bahwa Islam adalah ajaran yang eksklusif yang tidak bisa menerima penganut agama lain untuk hidup berdampingan secara damai.[5]

3 Qanun Aceh Nomor 4 Tahun 2016 tentang Pedoman Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama dan Pendirian Tempat Ibadah, 10.

4 Amir Tajrid, 'Kebenaran Hegemonik Agama', *Walisongo*, Vol. 20 No. 1 (Mei 2012), 193–210.

5 R. William Liddle dan Saiful Mujani, 'Indonesian Democracy From Transition to Consolidation', in *Democracy and Islam in Indonesia*, ed. by Mirjam Künkler and Alfred Stepan (New York: Columbia University Press, 2013), 31–32. Klaim kebenaran yang

Hukum Islam yang menjadi salah satu rujukan signifikan dalam perundang-undangan nasional juga sudah seharusnya turut menyumbang tatanan peraturan hubungan antaragama yang humanis.[6] Untuk itu, fikih klasik yang bernuansa diskriminatif dan terkesan menomorduakan non-Muslim harus direkonstruksi dengan lebih memperhatikan pluralitas kondisi keberagamaan masyarakat. Konsep hubungan antaragama dalam wacana fikih klasik sudah tidak relevan lagi dengan konteks Indonesia saat ini. Pasalnya, isu non-Muslim yang disinggung seputar konsep *kāfir zimmī, kāfir harbī,* dan murtad memuat seperangkat aturan ketat dan tidak sesuai dengan konteks keindonesiaan, sehingga kurang mencerminkan keadilan. Upaya rekonstruksi ini membutuhkan banyak waktu dan strategi. Hal ini karena literatur fikih klasik masih menjadi rujukan popular dan bahkan menjadi referensi utama dalam lembaga pendidikan keagamaan seperti pesantren dan berbagai forum diskusi hukum Islam di Indonesia.

Konsep *kāfir zimmī* dan *kāfir harbī,* dalam wacana fikih klasik berorientasi pada aturan hubungan Muslim dengan non-Muslim yang berada dalam Negara Islam (*Dār al-Islām*). Non-Muslim yang hendak bermukim di kawasan Negara Islam haruslah membayar upeti (*jizyah*) dengan sejumlah persyaratan. Selain itu, mereka juga harus bersedia menjalin relasi yang rukun dengan Muslim. Non-Muslim ini disebut dengan *kāfir zimmī*, karena terlibat perjanjian dengan pemerintah, sehingga masuk dalam naungan hukum Islam.[7] Sementara non-Muslim yang

dilakukan oleh sekelompok organisasi Islam ekstrem telah ada setidaknya sejak deklarasi NII. Lihat: Temby, Quinton. "Imagining an Islamic State in Indonesia: From Darul Islam to Jemaah Islamiyah." *Indonesia*, no. 89 (2010): 1–36. http://www.jstor.org/stable/20798213.

6 Kontribusi Hukum Islam yang cukup signifikan dalam perundang-undangan Nasional dibuktikan oleh banyak kebijakan, seperti UU nomor 7 tahun 1989 tentang penyelenggaraan peradilan Agama; UU nomor 2 tahun 1989 tentang sistem pendidikan Nasional; UU nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan; PP nomor 28 tahun 1978 tentang perwakafan; dan pembentukan KHI (Kompilasi Hukum Islam).

7 Ibrāhīm Al-Bayjūr, *Ḥ{ashiyah Al-Shaikh Ibrāhīm Al-Bayjūrī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013), Jilid 2, 520-521.

membuat kerusuhan dengan umat Islam tidak diperkenankan bermukim. Mereka disebut *kāfir harbī*.[8]

Ada pula konsep murtad (*riddah*), yang memiliki aturan ketat dalam literatur fikih klasik. *Riddah* merupakan istilah bagi konversi agama dari Islam ke agama lain. Dalam *Bujayramī*, salah satu referensi populer di kalangan pesantren, *riddah* disebut sebagai bentuk kekufuran paling parah dan memiliki konsekuensi hukum terberat. Orang yang murtad dijatuhi hukuman mati jika ia tidak segera kembali pada Islam; baik *riddah* itu dilakukan atas motif meremehkan agama (*istihzā'*); menentang (*'inād*); atau memang karena keyakinan (*i'tiqād*).[9] Bahkan, ketentuan pidana mati dalam kasus *riddah* ini tidak hanya menjerat Muslim yang memutuskan keluar agama Islam, tetapi juga Muslim yang menganut agama lain sebelum keislamannya, lalu ia keluar lagi dari Islam. Imam Nawāwī dalam *al-Majmū'* memberi penjelasan tentang kasus ini. Ia mendasarkan pada suatu *athar* (hadis) yang ditakhrīj Imam Ahmad dan Bukhārī Muslim:

وقد قدم معاذ على أبي موسى باليمن فوجد عنده رجلا موثقا كان يهوديا فأسلم ثم تهود منذ شهرين، فقال: والله لا قعدت حتى تضرب عنقه, قضاء الله ورسوله أن من رجع عن دينه فاقتلوه[10]

Setelah Mu'adh menghadap Abū Mūsā di Yaman, ia mendapati laki-laki yang teguh. Ia adalah seorang penganut Yahudi yang kemudian masuk Islam lalu setelah 2 bulan, ia kembali memeluk

8 Selain dua kelompok tersebut, ada pula *Kāfir Mu'āhad* dan *Muamman*. *Kāfir Mu'āhad* merupakan non Muslim dari golongan *kāfir harbī* yang terlibat perjanjian dengan pemerintah Islam untuk menghentikan perang selama 4 bulan sampai 10 tahun dengan membayar upeti. Sementara *Kāfir Mu'amman* merupakan non Muslim yang terlibat perjanjian keamanan saat hidup berdampingan dengan umat Islam dalam kurun waktu 4 bulan. Lihat: Muhammad Nawawī bin 'Umar Al-Jāwī, *Kāshifah Al-Sajā Sharh Safīnah Al-Najā* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2011), 141-143.

9 Sulaimān Al-Bujairamī, *Bujairamī 'ala Al-Khatīb* (Beirut: Dār al-Fikr, 2007), Jilid 4, 237-241.

10 Abū Zakariyya Muhy al-Dīn bin Sharaf Al-Nawāwī, *al-Majmū Sharh al-Muhadhdhab li al-Shīrāzī* (Jedah: Maktabah al-Irshād), Jilid 21, 63-64.

agama Yahudi. Lalu, Mu'adh memerintahkan Abū Mūsāuntuk membunuh laki-laki itu dan menjelaskan bahwa ia termasuk golongan orang yang keluar dari agama Islam, sehingga, secara ketetapan Allah, ia harus dibunuh.

Aturan hukum Islam mengenai hubungan antarumat beragama dalam literatur fikih klasik tentu berkait kelindan dengan konstelasi sejarah peradaban Islam klasik yang sarat suasana konflik antaragama maupun konflik sektarian. Problemnya semakin kompleks mengingat diskursus fikih klasik masih berkembang dalam keseharian kehidupan umat Islam dan dalam imajinasi tentang negara Islam yang ideal. Hal ini tentu berbeda dengan Indonesia, yang sejak awal kemerdekaannya mengusung sistem negara-bangsa (*nation state*) melalui ideologi Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945. Konteks masyarakat plural dari segi etnik, ras, budaya, dan agama, tentu menuntut sebentuk aturan yang dapat mengakomodasi semua pihak. Karena itu, hukum Islam sebagai bagian dari inspirasi perundang-undangan nasional mesti sejalan dengan dua ideologi tersebut dalam ihwal hubungan antaragama.

NON-MUSLIM DALAM WACANA FIKIH KLASIK

Sebelum menguraikan bagaimana non-Muslim dalam diskursus fikih klasik, penting untuk digaris bawahi bahwa fikih klasik berkembang di era peradaban Islam klasik. Islam pada waktu itu diwarnai oleh konflik, peperangan, dan ekspansi wilayah hingga ke wilayah luar Arab.[11] Di sisi lain, muncul berbagai sekte politik keagamaan yang berkembang sejak akhir kekhalifahan *Khulafā' al-Rashīdīn*. Beririsan dengan itu, muncul pulalah *mazhab-mazhab* teologi dan fikih.[12] Sebelumnya, konflik

11 Masykuri Abdillah, *Demokrasi Di Persimpangan Makna* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2004), 125.

12 Yayan Sopyan, *Tarikh Tasyri': Sejarah Pembentukan Hukum Islam* (Depok: Gramata Publishing, 2010), 114. Mazhab-mazhab Fikih ini lahir setelah Abū 'Abbās al-Saffah berhasil menaklukkan Umayyah dan mendirikan dinasti 'Abbāsiyyah. Pada masa ini, paham sunnī

Islam dengan agama lain pernah terjadi sejak zaman Nabi. Pada mulanya, hubungan tidak mesra antara Islam dan non-Islam di zaman Nabi hanya mengakibatkan permusuhan antarkabilah Quraish dan umat Islam, yang menjadi agama minoritas kala itu. Tetapi, pada akhirnya, hal itu berubah menjadi konflik besar antara Muslim dengan non-Muslim Mekkah, hingga mengakibatkan pertumpahan darah.[13] Begitu pun, saat fase dakwah di Madinah. Konflik antara Islam dan non-Muslim tidak hanya dari pemeluk agama Kristen dan Yahudi di kawasan Arabia, tetapi sampai Persia dan Romawi.[14] Terinspirasi dari konteks tersebut, fuqaha kemudian mengklasifikasikan negara ke dalam dua macam; *Dār al-Islām* (Negara Islam); dan *Dār al-Harbī* (Negara Perang). Peraturan bagi non-Muslim pada masing-masing negara tersebut memiliki sistem berbeda. *Dār Islām* hanya mengakomodasi *kāfir zimmī* dengan aneka persyaratan, sementara *Dār al-Harbī* merupakan negara yang dihuni oleh non-Muslim yang menunjukkan perlawanan dengan Islam.

Dengan demikian, konsep non-Muslim dalam wacana fikih klasik yang rigid bukanlah suatu ketentuan yang murni subjektif dari nalar para fuqaha. Konteks yang mengitarinya juga turut jadi bahan pertimbangan dalam penggalian hukum. Dan oleh karena itu, fikih yang merupakan produk ijtihad para fuqaha akan selalu terbuka untuk dikritik dan direkonstruksi, sesuai dengan kondisi umat Islam beserta adat, budaya dan norma sosial yang melingkupinya.

KAFIR DZIMMĪ DAN HARBĪ

Seperti yang dijelaskan sebelumnya, *kāfir zimmī* merupakan non-Muslim yang terlibat perjanjian dengan umat Islam, sehingga ia bisa tinggal di wilayah negara Islam. Perjanjian itu antara lain

mendominasi, sementara Shī'ah termarjinalkan. Lihat: Karen Amstrong, *Islam: Sejarah Singkat* ter. Fungki Kusnaedy Timur (Yogyakarta: Jendela, 2003), 63.

13 Sopyan, *Tarikh Tasyri'...*, 51-52.

14 Fahmi Huwaydi, *Demokrasi, Oposisi, Dan Masyarakat Madani* ter. Muhammad Abdul Ghofar (Bandung: Mizan, 1996), 21.

berupa pembayaran *jizyah* (upeti). *Jizyah* wajib dikeluarkan oleh non-Muslim jika ia telah memenuhi sejumlah kriteria, yaitu; baligh; berakal; merdeka; laki-laki; dan dari penganut Yahudi, Kristen, atau agama semisalnya. Kewajiban membayar *jizyah* ini didasarkan pada QS. At-Taubah: 29, hadis riwayat al-Bukhārī dan Abū Daud, serta konsensus fuqaha.[15] Hanya saja, terdapat perbedaan pendapat mengenai masa perjanjian damai tersebut. Menurut Ulama dari Baghdad, perjanjian damai harus bersifat selamanya . Pendapat ini dinilai sebagai pendapat *al-ashah* (paling valid) demi mewujudkan komitmen baik antar-negara Islam dengan non-Muslim yang bersangkutan dengan perjanjian. Sementara pendapat Ulama Khurasan menunjukkan bahwa masa perjanjian damai ini boleh diberlakukan selama jangka waktu tertentu sesuai kesepakatan dua belah pihak.[16]

Selain *jizyah*, *kāfir zimmī* juga dibebani beberapa aturan, yaitu; patuh pada hukum Islam; tidak menjelekkan Islam; tidak melakukan hal yang merugikan Muslim; memakai busana yang tidak menjadi tren busana umat Islam (*labs al-ghiyār*); tidak berkendara dengan kendaraan yang bagus; dan tidak membicarakan ajaran agama mereka kepada umat Islam. *Kāfir zimmī* juga tidak diperkenankan untuk menjadi pemimpin atau pemegang otoritas politik yang strategis. [17]

Sementara itu, *kāfir harbī* merupakan kelompok non-Muslim yang menolak penyiaran Islam serta secara teritorial, mereka tinggal di luar negara Islam. Sayyid Sābiq juga menggolongkan *kāfir zimmī* yang kabur ke wilayah *kāfir harbī* sebagai bagian dari mereka.[18] Ketentuan mengenai *kāfir harbī* tertuang dalam

15 Istilah *jizyah* sebagai upeti yang harus dibayar non Muslim tersebut jelas dalam Surah At-Taubah ayat 29. Sementara hadis yang menjadi landasan pensyariatan jizyah adalah:

أنه صلى الله عليه وسلم أخذها من مجوس ...وفي رواية أبو داود من أخذه لها من أهل نجران …

Lihat: Abū 'Abd 'Allāh Muhammad bin Ismā'il Al-Bukhārī, Sahīh Al-Bukhārī (Damaskus: Dār Ibn al-Kathīr, 2002).

16 al-Nawāwī, *al-Majmū'…,* 329.

17 Ibid., 329-330; al-Bayjūrī, Hāshiah al-Bayjūrī…, Jilid 2, 513-530.

18 Sayyid Sābiq, *Fiqh Sunnah* ter. Nor Hasanuddin (Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2007), 48.

bab jihad. Hal ini karena, *kāfir harbī* adalah kelompok kafir yang harus diperangi, karena keberadaan mereka dianggap mengancam Islam.[19] Di antara *kāfir harbī*, terdapat *kāfir musta'man*. Kelompok ini merupakan *kāfir harbī* yang memasuki wilayah Islam, dengan tujuan untuk bermukim dengan batas maksimal 1 tahun. Selama tinggal di wilayah Islam, kelompok ini terlibat perjanjian sebagaimana *kāfir zimmī*, dengan imbalan keamanan dari pemerintah Islam. Sementara itu, *kāfir mu'āhad* merupakan kelompok yang terlibat perjanjian dengan Muslim agar mendapat jaminan keamanan dari Islam, kontrak fidyah, atau perjanjian genjatan senjata.[20]

Rumusan berbagai ketentuan hukum tersebut menunjukkan bahwa fikih klasik telah mengakomodasi peraturan hubungan antaragama. Hal ini dapat dikatakan sebagai wujud implementasi dari Islam sebagai ajaran yang tidak melarang penganutnya untuk berinteraksi dengan penganut agama lain selama mereka menghormati hak Muslim.[21] Akan tetapi, di sisi lain, peraturan yang cukup ketat bagi non-Muslim, seperti kewajiban membayar upeti yang tidak diiringi oleh kesetaraan hak dengan Muslim praktis menyebabkan kesenjangan relasi sosial antara Muslim dan non-Muslim. Meski sebenarnya, sekali lagi, kesenjangan ini juga terjadi atas dasar pertimbangan konteks kesejarahan Islam saat itu.

RIDDAH

Sebagaimana yang dijelaskan pada sub pembahasan sebelumnya, *riddah* didefinisikan sebagai konversi agama dari yang semula Islam menuju agama lain. *Riddah* dalam perspektif fikih klasik termasuk pidana terhadap agama. Menyitir al-Nawāwī, mayoritas Ulama Mazhab –selain Hanafī-sepakat menggolongkan *riddah* sebagai krimialitas berat, sehingga harus

19 al-Bayjūrī, Hāshiah al-Bayjūrī…, Jilid 2, 489-490.

20 Sābiq, Fiqh Sunnah…, 404.

21 Said Agil Husin Munawar, *Hukum Islam Dan Pluralitas Sosial* (Jakarta: Pena Madani, 2004), 186.

dihukum dengan jenis hukuman *had*. Pendapat Imam Hanafī pun dalam persoalan ini hanya berada pada ketentuan hukuman bagi perempuan murtad, yakni dipenjara jika ia berada dalam *Dār al-Islām* atau ditawan jika berada di *Dār al-Harbī*.[22]

Sayyid Sābiq membagi jenis *hẖadd* untuk pelaku *riddah* menjadi tiga macam. *Pertama*, pidana pokok, yang berupa hukuman mati. Sebelum menghukum mati, imam atau yang berwenang diharuskan untuk memberi kesempatan bertaubat kepada pelaku selama tiga hari. Hukuman penjara juga termasuk pidana pokok, yang dijatuhkan kepada perempuan seumur hidup kecuali jika ia mau bertaubat. Perbedaan pidana pokok antara laki-laki dan perempuan didasarkan pada larangan Nabi untuk membunuh perempuan. *Kedua*, pidana pengganti, berupa hukuman ta›zīr. Hukuman ini dijatuhkan kepada pelaku *riddah* jika ia telah bertaubat. Jenis ta›zīr juga berdasarkan keputusan hakim atau yang berwenang, entah itu berupa denda, penjara, menjatuhkan harga diri, dan lain sebagainya. *Ketiga*, pidana tambahan, berupa pembebasan wewenang pelaku *riddah* atas kepemilikan dan pengelolaan hartanya. Menurut mayoritas mazhab, hukuman ini dijatuhkan ketika pelaku *riddah* telah meninggal dunia. Kepemilikan harta murtad beralih pada negara, karena ia dihukumi sebagai kafir. Sementara itu, Imam Hanafī mengecualikan jika harta tersebut didapat saat pelaku *riddah* masih dalam status Muslim, maka harta tersebut boleh diwariskan kepada keluarganya yang Muslim. Pendapat imam Hanafī ini berdasar pada argumen bahwa harta orang murtad disamakan dengan harta seseorang yang wafat.[23]

Setali tiga uang, konsep *riddah* dan *kāfir zimmī-harbī* dalam nomenklatur fikih klasik seperti yang dijelaskan di atas terkesan diskriminatif jika dipahami dalam konteks kekinian, terlebih di Indonesia. Tata kelola negara Indonesia memakai

22 Al-Nawāwī, *al-Majmū'*…, 65.
23 Sābiq.

sistem demokrasi dengan Pancasila sebagai Dasar Negara.[24] Pancasila ibarat rambu yang harus ditaati tatkala konstitusi negara berdialektika dengan ajaran luar. Dalam hubungan antaragama, Pancasila melalui sila pertama, "Ketuhanan Yang Maha Esa", menunjukkan makna kebebasan memeluk agama. Menurut Sahibi Naim, sebagaimana dikutip oleh Nur Rohman, sila pertama Pancasila memuat pengertian sebagai landasan bernegara bagi pemerintah dalam hal melestarikan kebebasan beragama.[25] Kebebasan beragama ini menjadi kriteria untuk dapat menjalin kerukunan antarumat beragama, dengan menjalankan sikap tenggang rasa terhadap satu sama lain. Selain itu, sila ini juga memberi pengertian bahwa bangsa Indonesia merupakan bangsa yang religius. Sehingga aspek keagamaan selalu mempengaruhi setiap lini kehidupan mereka.

Selain melalui sila pertama Pancasila, landasan kebebasan beragama di Indonesia juga didasarkan pada UUD 1945 di berbagai pasal. *Pertama*, pasal 24 ayat 1. Pada pasal tersebut tertera jelas bahwa seluruh warga negara Indonesia memiliki kedudukan sama di hadapan pemerintah dan hukum, meski berlatar belakang berbeda. Pasal ini serupa jaminan bagi bangsa Indonesia dalam hukum, sehingga tidak ada legalitas dalam sikap diskriminatif terhadap rakyat dalam bentuk apapun. *Kedua*, pada pasal 29 ayat 2, kebebasan beragama semakin tegas menjadi salah satu prinsip bernegara di Indonesia. Pasal tersebut menjelaskan bahwa negara menjamin kemerdekaan tiap penduduk untuk memeluk agama mereka masing-masing serta beribadah sebagaimana mestinya. Pasal ini memberi pengertian dengan jelas bahwa Indonesia memberikan hak kepada seluruh rakyat untuk bebas memilih agama untuk dianut dan menunaikan ibadah sesuai tuntunan agama masing-masing.

24 R William Riddle, 'Improving the Quality of Democracy in Indonesia: Toward a Theory of Action', *Indonesia*, 96 (Oktober 2013), 59–80.

25 Adi Nur Rohman, 'Riddah Dalam Perspektif Hukum Islam Dan Hukum Positif Indonesia', *Jurnal Hukum Prioris*, Vol. 6, No. 2 (2017), 149–65.

Ketiga, pasal 28 E ayat 1, yang secara tegas menjamin rakyat untuk dapat bebas dalam memilih agama dan kepercayaan. Pada pasal tersebut tertera, "setiap orang bebas memeluk agama dan beribadah menurut agama mereka; memilih pengajaran dan pendidikan; pekerjaan; kewarganegaraan; memilih tempat tinggal dan meninggalkannya; dan berhak untuk kembali". *Keempat*, pasal 28 I, menyatakan bahwa kebebasan beragama tidak bisa direduksi dalam kondisi apa pun. Dinyatakan pula pada pasal tersebut, bahwa kebebasan dalam beragama merupakan bagian dari Hak Asasi Manusia (HAM). Pada pasal terakhir, kebebasan beragama di Indonesia telah diasosiasikan dengan HAM.

Ketidaksesuaian fikih klasik dengan konteks Indonesia dalam ketentuan relasi antaragama meniscayakan rekonstruksi hukum Islam. Terdapat dua pertanyaan mendasar. *Pertama*, bagaimana hukum Islam menjelaskan kebebasan beragama? Lalu bergulir pada pertanyaan *kedua*, bagaimana hukum Islam mengatur relasi antaragama yang humanis di saat ini? Dua pertanyaan ini dijawab tidak dengan melancarkan kritik terhadap fikih klasik secara sepihak, dengan mencari sisi kelemahan, lalu menyisakan pandangan negatif terhadapnya. Karena tujuan tulisan ini tidak untuk meruntuhkan khazanah fikih yang sudah ada dan mapan di zaman dulu, melainkan dengan menempuh cara lain, yaitu melalui pendekatan *maqāsid al-syarī'ah*, guna dapat dikontekstualisasikan dengan kondisi sekarang sekaligus tanpa mengaburkan esensi yang terkandung dalam nash.

DARI *HIFZ AL-DĪN* MENUJU *HURRIYAH FI AL-DĪN*

Wacana kebebasan beragama sebenarnya belum terakomodasi pada masa-masa awal perkembangan *maqāsid al-sharī'ah*.[26] Bahkan, saat *maqāsid al-sharī'ah* telah memiliki

26 *Maqāsid al-sharī'ah* didefinisikan sebagai penggalian manfaat dan penolakan terhadap kerusakan/ *jalb al-masālih} wa dar' al-mafāsid*; tujuan hukum; makna hukum; tujuan

konsep yang cukup jelas, yaitu pada masa al-Ghazālī dan al-Shātibī, persoalan hukum keagamaan masih berada dalam kerangka kerja *hifz al-dīn*, yang berorientasi pada penjagaan Islam sebagai agama benar *(al-dīn al-haqq)*. Al-Āmirī menempatkan konsep penjagaan agama tersebut pada hukuman bagi tindakan yang menyimpang dari agama yang benar.[27] Elemen yang diasumsikan sebagai *maqāsid* paling urgen dari *darūriyāt al-khams* rumusan al-Ghazali> ini terus bertransformasi menjadi ragam fitur dan cabang. Pada fase perkembangan *maqāsid al-sharī'ah* kontemporer, barulah muncul kebebasan *(al-hurriyah)* sebagai salah satu fitur *maqāsid* tersendiri, dengan kebebasan beragama sebagai salah satu cabangnya.[28] Fitur yang merupakan reinterpretasi dari *hifz al-dīn* ini dirumuskan oleh Muhammad Tāhir ibn al-'Āshūr, mufasir, pakar *maqāsid al-sharī'ah* kontemporer, asal Tunisia.[29]

Ada pula sarjana Indonesia yang mengkategorikan kebebasan beragama sebagai pengembangan dari *maqāsid hifz al-dīn*. Abdul Mustaqim, salah satu pakar *maqāsid* Indonesia menjelaskan bahwa tujuan agama ialah mewujudkan kehidupan beragama yang damai, sehingga sikap eksklusif terhadap agama lain tidak diperkenankan. Ia menandaskan toleransi dan menjalin interaksi baik dengan non-Muslim menjadi dua

syariat dan rahasia-rahasia di balik penetapan syariat tersebut; dan tujuan syariat yang selaras dengan kepentingan makhluk, yang meliputi dimensi al-darūriyyāt (keniscayaan), hajiyyāt (kebutuhan), dan tahsīniyyāt (kelengkapan). Lihat: Abū Ishāq Al-Shātibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Usūl Al-Sharī'ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah), 221.; Azizi Abdulloh, *Tafsir Maqashidi* (Kediri: Lirboyo Press, 2013), 3.

27 Jasser Auda, 'Maqāsid al -Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law (a Systems Approach' (The International Institute of Islamic Thought London, 2007), 59.

28 Dalam terminology lain disebut dengan kebebasan berkeyakinan, sebagaimana istilah dari al-Rayshūnī dan al-'Atiyyah. Lihat: Auda, Maqāsid al -Sharī'ah…, 59.

29 Tokoh yang disebut sebagai pilar ketiga dalam diskursus *maqa>s}id al-shari>'ah* ini memiliki sumbangsih berupa penggagas *maqāsid al-sharī'ah* sebagai disiplin ilmu independen. Ia juga memutakhirkan fitur *maqāsid* antara lain meliputi al-samāhah (toleransi); *al-hurriyyah* (kebebasan; *al-musāwah* (kesetaraan); *'umūm al-sharī'ah* (universalitas syariat; dan lain-lain. Lihat; Muhammad Tāhir bin 'Āshūr, *Maqāsid Al-Sharī'ah Al-Islāmiyyah* ((Beirut: Dār al-Kitāb Libanoni, 2011), 6-24.; Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas (Fiqh Al-'Aqliyyat Dan Evolusi Maqa>s}id Al-Syariah Dari Konsep Ke Pendekatan)* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 195.

makna baru dari *hifz al-dīn*. Pendapatnya ini berangkat dari asumsi bahwa setiap orang memiliki kebebasan untuk memeluk agama, karena kondisi keberagamaan masing-masing individu sejatinya disebabkan oleh kecenderungan hati yang bersih, tidak oleh paksaan.[30] Musdah Mulia juga termasuk tokoh yang mengembangkan pengertian *hifz al-dīn* dalam makna kebebasan beragama. Bahkan ia melakukan reinterpretasi pada lima elemen keniscayaan rumusan al-Ghazālī.[31]

MAQĀSID AL-HURRIYAH

Terminologi *al-hurriyyah* yang dirumuskan oleh Ibnu 'Āshūr sebagai bagian dari *maqāsid* merupakan kelanjutan dari *maqa>s}id al-musāwah* (kesetaraan). Ibnu 'Āshūr mengasumsikan bahwa kesetaraan tiap manusia dalam mengelola dirinya berkonsekuensi pada kebebasan tiap individu. Masyarakat Arab menggunakan *al-hurriyyah* pada dua makna. *Pertama*, *al-hurriyyah* sebagai antonim dari *al-'ubūdiyyah* (penghambaan). *Al-hurriyyah* dalam konteks ini berarti kebebasan mendasar seseorang untuk berbuat tanpa tergantung terhadap kerelaan orang lain. *Kedua*, kebebasan bermakna kemungkinan seseorang untuk mengelola dirinya dan apa yang ia punya sesuai dengan kehendaknya tanpa pertentangan. Pengertian ini berlawanan dengan pemberhentian izin pengelolaan harta, seperti pemberhentian seseorang yang tidak mampu mengelola harta. Dua pengertian tersebut, menurut Ibnu 'Āshūr, merupakan kebebasan yang dimaksud syariat, karena dua-duanya muncul dari fitrah dan karena dua-duanya merupakan manifestasi dari kesetaraan.

---

30 Abdul Mustaqim, *Al-Tafsīr Al-Maqāsidī: Al-Qadāya Al-Mu'āsirah Fi Dau' Al-Qur'ān Wa Al-Sunnah Al-Nabawiyyah* (Indonesia: Dār al-Fikr, 2019), 36-37.

31 Empat elemen lain meliputi hak hidup sebagai reinterpretasi *h{ifz} al-nasf*; hak kesehatan reproduksi sebagai reinterpretasi *hifz al-nasl*; hak kebebasan berekspresi dan beropini sebagai reinterpretasi *hifz al-'aql*; dan hak kebebasan atas kepemilikan property sebagai reinterpretasi *hifz al-maāl*. Lihat: Musdah Mulia, Ensiklopedia Muslimah Reformis (Tangerang: Baca, 2020), 533.

Kebebasan bercabang pada empat macam, yaitu kebebasan yang berhubungan dengan keyakinan; ucapan; pikiran; dan perbuatan. Kebebasan dalam berbicara berarti bebas untuk mengutarakan gagasan dan keyakinan. Ibnu 'Āshūr mendasarkannya pada perintah Allah terhadap umat Islam untuk mengajak pada kebaikan dan memerintah dengan sepatutnya, serta melarang dari kemunkaran. Jika saja tidak ada kebebasan dalam ucapan, niscaya tidak ada pula wasiat, transaksi, *sīghat talāq*, dan lain sebagainya. Kebebasan berbicara merupakan fitrah manusia untuk mengutarakan isi hati yang tidak dapat disembunyikan dengan bahasa manusia. Berbicara tidak bisa dicegah kecuali ada larangan dari segi hukum atau etika. Prinsip dasar kebebasan berbicara ialah kejujuran. Ibnu 'Āshūr mendasarkan prinsip ini pada Surah Al-Taubah ayat 119 dan hadis Nabi yang berarti "sesungguhnya kejujuran menunjukkan pada kebenaran dan kebenaran menunjukkan pada surga. Sesungguhnya seseorang harus jujur sampai dia disebut sebagai orang yang jujur.[32]

Kebebasan berpikir meliputi kebebasan berpikir ilmiah; mendalami syariat; politik; urusan kehidupan. Kebebasan berpikir merupakan hal yang tidak bisa berdiri sendiri. Ia diiringi oleh ucapan atau perbuatan. Pikiran tidak mungkin dibatasi dalam sesuatu yang rasional. Karena itulah terdapat ungkapan "terdapat empat hal yang tidak memiliki petunjuk, tidak membutuhkan dalil, dan tidak perlu alasan, yaitu konsensus dan keyakinan yang telah menancap dalam jiwa". Puncak derajat kebebasan berpikir ini adalah kebebasan ilmu pengetahuan.[33]

Adapun kebebasan dalam tindakan diperinci menjadi kebebasan dalam tindakan yang hanya berhubungan dengan diri sendiri dan yang berhubungan dengan orang lain. Pada bagian

32 Muhammad Tāhir bin 'Āshūr, *Ushūl Al-Nizām Al-Ijtimā'ī Fī Al-Islām* (Tunisia: al-Shirkah al-Tūnisiyyah li al-Tauzī'), 175.

33 'Āshūr, *Al-Nizām Al-Ijtimā'ī Fī Al-Islām*…, 173-174.

pertama, dicontohkan oleh Ibnu ‘Āshūr dengan tindakan mubah, karena tidak ada seseorang yang berhak melarang orang lain untuk melakukan hal mubah. Sementara bagian kedua, maka bermakna kebebasan untuk melakukan sesuatu apa pun selama tidak merugikan orang lain.[34] Kebebasan dalam tindakan merupakan fitrah manusia. Sudah menjadi hukum asal manusia untuk dapat bebas berekspresi. Karena Allah menciptakan akal dan perasaan untuk manusia agar mereka melakukan suatu tindakan.

Kebebasan berkeyakinan diwujudkan dengan penolakan terhadap ajaran sesat atau yang para pemuka ajaran tersebut merekrut calon jamaah secara paksa –tanpa pemahaman, petunjuk, kitab, ajakan untuk melestarikan bukti akidah benar, tanpa perintah untuk mengajak yang tidak sepaham dengan cara baik-baik, mengantarkannya pada kebenaran dengan bijaksana, dan tidak memaksa seseorang untuk memeluk agama. Jika saja kebebasan beragama tidak termasuk dalam *maqāsid al-sharī’ah*, niscaya, seorang Zindiq yang bertaubat pun tidak diterima. Kebebasan beragama di sini tidak terbatas bagi pemeluk Islam, tetapi juga non-Muslim, bahkan Ateis.[35]

Kebebasan berkeyakinan menjadi jenis kebebasan yang paling luas, karena keyakinan seseorang berdasarkan pada rasionalisasinya terhadap apa yang dia yakini, sehingga tidak ada batasan kecuali dalil dan alasan yang memang dibuat oleh masing-masing individu tanpa unsur paksaan *(ikrāh)*. Ibnu ‘Āshūr membagi kebebasan berkeyakinan dalam sudut pandang Muslim dan non-Muslim. Pada bagian pertama, kebebasan berkeyakinan seorang Muslim dibatasi oleh ajaran Islam itu sendiri. Adapun dasar dari kebebasan keyakinan dari sudut pandang Muslim ialah penolakan terhadap keyakinan selain Islam. Sedangkan area kebebasan keyakinan Muslim berada

34 ‘Āshūr, *al-Maqāsid al-Sharī’ah*…, 228-237.

35 Kebebasan beragama adalah

pada selain konsekuensi benar dan salah, seperti kebebasan untuk meyakini mazhab tertentu.[36]

Sementara itu, kebebasan berkeyakinan dalam sudut pandang non-Muslim berarti kebebasan mereka untuk memeluk agama yang mereka yakini. Mayoritas ulama mendasarkan hal ini pada Surah Al-Baqarah ayat 256, yang akan diulas pada bagian selanjutnya. Kebebasan meyakini agama apa pun juga berdasarkan pada perintah Nabi untuk berdakwah secara lemah lembut. Kebebasan berkeyakinan bagi non-Muslim memiliki konsekuensi bahwa mereka tidak mesti berada dalam ketentuan hukum Islam dalam hal akidah. Pada saat bersamaan, mereka juga setara dengan Muslim tanpa memandang perbedaan agama dan kedekatannya dengan prinsip-prinsip Islam.[37]

KEBEBASAN BERAGAMA DAN HAM

Diskusi mengenai *maqāsid* kebebasan beragama dan HAM tentu tidak dapat terlepas dari dialog antara *maqāsid al-sharī'ah* itu sendiri dengan HAM. Sejak akhir abad 20, relevansi Maqāsid dengan HAM menjadi topik hangat. Pada tahun 1981, Hak Asasi Manusia Islam Universal telah dideklarasikan di suatu *event* yang diselenggarakan oleh UNESCO. Berlandaskan sejumlah *nass*, seluruh poin HAM dalam Universal Declaration of Human Rights (UDHR) berhasil dideklarasikan. Poin HAM itu antara lain kesetaraan, keadilan-perlakuan adil, kebebasan; kebebasan beragama; kebebasan berpendapat; kebebasan pendidikan; kebebasan berserikat dan beraktivitas, serta perlindungan dari bahaya. Para pakar mendukung deklarasi ini, sebagai upaya penanaman nilai moral religius pada pondasi HAM, sehingga akan semakin memotivasi orang untuk berpegang pada HAM.[38]

Kebebasan beragama, yang menjadi salah satu poin HAM senada dengan maqāsid rumusan Ibnu 'Āshūr, yaitu *al-hurriyy*ah

36 *Ibid*., 233.
37 'Āshūr, *Al-Nizām Al-Ijtimā'ī Fī Al-Islām*…, 171-173
38 Auda, *Maqāsid al-Sharī'ah*…, 58-59.

(kebebasan). Dalam maqāsid tersebut, seperti penjelasan di atas, terdapat kebebasan beragama; berpendapat; dan beraktivitas. Persis dengan tiga poin kebebasan dalam HAM.[39]

Legalitas Kebebasan Beragama dalam Lensa Maqāsid al-Sharī'ah

Dalam *nass*, legitimasi kebebasan beragama berdasar pada Surah Al-Baqarah ayat 256 dan QS. Al-Kahfi ayat 29.

لَآ اِكْرَاهَ فِى الدِّيْنِۗ قَدْ تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّۚ فَمَنْ يَّكْفُرْ بِالطَّاغُوْتِ وَيُؤْمِنْۢ بِاللّٰهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقٰى لَا انْفِصَامَ لَهَاۗ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas (perbedaan) antara jalan yang benar dengan jalan yang sesat. Barang siapa ingkar kepada Tagut dan beriman kepada Allah, maka sungguh, dia telah berpegang (teguh) pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui.

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْۖ فَمَنْ شَاۤءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَاۤءَ فَلْيَكْفُرْۚ اِنَّآ اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًاۙ اَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَاۗ وَاِنْ يَّسْتَغِيْثُوْا يُغَاثُوْا بِمَاۤءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِى الْوُجُوْهَۗ بِئْسَ الشَّرَابُۗ وَسَاۤءَتْ مُرْتَفَقًا

Dan katakanlah (Muhammad), "Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; barangsiapa menghendaki (beriman) hendaklah dia beriman, dan barangsiapa menghendaki (kafir) biarlah dia kafir." Sesungguhnya Kami telah menyediakan neraka bagi orang zalim, yang gejolaknya mengepung mereka. Jika mereka meminta pertolongan (minum), mereka akan diberi air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan wajah. (Itulah) minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek.

39 'Āshu>r, *al-Maqāsid al-Sharī'ah*…, 328-337.

Terdapat beberapa versi mengenai konteks turunnya Surah Al-Baqarah ayat 256 ini. Salah satu versi menyatakan bahwa ayat tersebut berada dalam konteks Islam awal di Madinah. Berdasarkan sebab turun ayat dari hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu 'Abbās, Surah Al-Baqarah ayat 256 turun untuk merespons seorang perempuan dari Bani Ansār yang tidak kunjung dikaruniai anak yang dapat bertahan hidup. Lalu, ia bernazar, jika suatu saat ia dikaruniai anak, ia akan membuat anak tersebut menjadi pemeluk Agama Yahudi. Sampai saat Banī Nadhīr diusir dari Madinah karena melanggar perjanjian, terdapat anak-anak Anshar turut bersama mereka. Lalu, Kaum Anshar berkata "kami tidak mengizinkan mereka –anak-anak Bani Ansār- ikut Kaum Yahudi.[40] Dalam konteks ini, Surah Al-Baqarah ayat 256 turun, menunjukkan bahwa tidak ada paksaan dalam memeluk agama.

Sementara itu, pendapat versi Ibnu 'Āshūr menyebutkan bahwa ayat tersebut turun setelah Fath Makkah, karena ada kemungkinan Surah turun selama dua tahun. Pendapat ini memberikan konsekuensi penasakhan hukum perang dengan penerimaan non-Muslim terhadap Islam. Didukung dengan analisis sejarah, setelah Fath Makkah non-Muslim diperkenankan untuk tinggal di wilayah kekuasaan Islam. Fath Makkah yang menjadi titik kemerdekaan penganut Islam dari jajahan non Muslim sekaligus titik Islam dideklarasikan sebagai agama yang diakui, adalah momen penghapusan perintah berperang atas nama agama. Karena itulah, Surah Al-Baqarah ayat 256 di atas menasakh *nas* yang berisi perintah berperang dengan non-Muslim dan Munafik, seperti dalam Surah At-Taubah ayat 73.[41]

40 Abū al-Hasan bin 'Aliy Ahmad Al-Wāhidiy, *Asbāb Al-Nuzūl Al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 83.

41 Muhammad Tāhir bin 'Āsyūr, *Al-Tahrīr aa Al-Tanwīr* (Tunisia: Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, 1984), Jilid 3, 25-26.

Terdapat kontradiksi di antara mufasir tentang status ayat tersebut. Apakah dinasakh atau tidak. *Pertama*, pendapat yang menyatakan bahwa ayat tersebut tidak dinasakh. Pendapat ini dilandaskan pada argumen yang menyatakan ayat tersebut turun khusus untuk umat Yahudi serta Nasrani *(Ahl al-Kitāb)*. Sementara penganut agama lain seperti penyembah berhala harus diajak masuk Islam. Ulama yang berpendapat demikian antara lain Hasan al-Bashrī; al-Dahhāk; al-Shi'bī; dan Qatadah. *Kedua*, pendapat yang menyatakan bahwa ayat tersebut dinasakh. Pendapat ini berdasarkan hadis riwayat Ibnu Zaid, Ibnu Mas'ūd, dan Zaid bin Aslām. Hadis tersebut berisi ajakan Nabi terhadap masyarakat Arab untuk masuk Islam dan memberi ancaman bagi yang tidak mengikuti ajakan tersebut. *Ketiga*, pendapat yang menyatakan bahwa ayat tersebut turun secara khusus kepada kaum Ansār, yang keturunan mereka menganut agama Yahudi dan Nasrani. Pendapat ini berdasarkan pada Hadis riwayat Ibnu 'Abbās yang disitir pada bagian konteks penurunan Surah Al-Baqarah ayat 256 di atas. *Keempat*, yang merupakan pengembangan dari pendapat pertama, menyatakan bahwa ayat tersebut diperuntukkan bagi semua agama selain Islam, tidak hanya Yahudi dan Nasrani. Mufasir yang berpendapat demikian antara lain al-Tabarī.[42] *Kelima*, pendapat yang menyatakan bahwa ayat tersebut bermakna tidak ada paksaan dalam beragama, dengan seluruh agama non-Islam sebagai khitāb ayat. Tetapi, pendapat ini mensyaratkan pembayaran *jizyah* (upeti). Ibn Kathīr condong pada pendapat kelima.[43]

Dari berbagai macam pendapat di atas, tampak pendapat Ibnu 'Āshūr cukup relevan dengan kandungan ayat. Karena, kesadaran akan kehidupan masyarakat yang hetoregen terutama dalam segi agama semakin terang setelah pembebasan kota

42 Abū Ja'far bin Muhammad bin Jarīr al-Tabarīy, *Jamī' Al-Bayān Fi Ta'wīl Ay Al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Hijr, 2001).

43 Ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm* (Riyād: Dār al-Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1999).

Mekkah. Hal ini diperkuat juga dengan analisis sejarah dan teori nāsikh mansūkh yang ditampilkan oleh Ibn 'Āshūr di atas.

Secara literal, *al-Ikrāh* pada Surah Al-Baqarah ayat 256 bermakna membuat perasaan tidak senang. Hal tersebut dapat terjadi hanya dengan menakut-nakuti seseorang terhadap sesuatu yang sangat dibenci orang tersebut, yakni mengikuti ajakannya. Sementara *al-dīn* bermakna agama Islam. Dari pengertian ini, dapat disimpulkan bahwa maksud bagian pertama ayat tersebut ialah memaksa seseorang untuk masuk Islam. Hal ini senada dengan pendapat Ibnu 'Āshūr. Menurutnya, ayat ini berisi larangan memaksa non-Muslim untuk masuk Islam.

Pembacaan atas Surah Al-Baqarah ayat 256 sebagai legitimasi larangan memaksa non-Muslim untuk masuk Islam selaras dengan *maqāsid al-hurriyyah* (kebebasan) dalam berkeyakinan. Ibnu 'Āshūr dalam tafsirkan juga menjelaskan demikian. Melalui *maqāsid al-hurriyyah*, ia berpendapat bahwa keyakinan terhadap suatu agama terjadi melalui proses pencarian bukti, yang membutuhkan pikiran, dan tanpa ada paksaan. Sementara itu, makna *dīn* dalam ayat tersebut dapat dikembangkan dengan agama-agama yang meyakini prinsip keesaan Tuhan. Selain Islam, terhadap Yahudi dan Nasrani yang memegang prinsip ini.[44] Sehingga, larangan memaksa untuk masuk agama tidak hanya diperuntukkan bagi kalangan Muslim tetapi juga penganut agama-agama samawi lain.

Selanjutnya, Surah Al-Kahfi ayat 29 beriringan dengan ayat sebelumnya, yang turun di Madinah. Ayat ke-27-28 berisi perintah untuk menjaga solidaritas antarumat Islam dan sungguh-sungguh dalam beribadah serta menggapai rida Allah. Di sisi lain juga tidak berpaling dari umat Islam sebab perkara duniawi; serta larangan untuk taat kepada orang yang lalai terhadap Allah dan mengikuti hawa nafsu. Kemudian, Surah Al-Kahfi ayat 29 tersebut memperjelas bahwa Nabi adalah utusan

44 Ibnu 'Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*…, Jilid 3, 28.

yang memiliki perhatian sangat kuat terhadap mukmin. Menurut Izzah Darwazah, ayat ini merupakan jawaban atas sekelompok orang yang berprasangka terhadap kedudukan orang mukmin di sisi Nabi.[45]

Diksi *al-haqq* berarti ajaran yang dibawa Nabi, sementara penambahan diksi *rabbikum* adalah sebagai pengingat untuk tauhid.[46] Darwazah mengartikan frasa *al-haqq min rabbikum* sebagai ajaran yang dibawa Nabi merupakan ajaran yang bersumber dari Allah. Sampai di sini, dapat dipahami secara praktis bahwa ayat tersebut menyiratkan eksklusivitas ajaran Islam.[47] Tetapi, pada frasa selanjutnya, yaitu *fa man shā'a fal yu'min wa man shā'a falyakfur*, beberapa pendapat mufasir mengarah pada interpretasi kebebasan beragama. Al-Suyūtī menafsirkan frasa tersebut dengan Islam atau tidaknya seseorang itu bergantung dengan kehendak Tuhan.[48] Dalam sudut pandang *maqāsid al-hurriyyah*, konsep ini sejalan dengan pernyataan Ibnu 'Āshūr bahwa keimanan bergantung pada kecenderungan hati dan pikiran yang bersih, tanpa ada paksaan. Dalam arti lain, keyakinan seseorang terhadap suatu agama bergantung pada petunjuk ilahiah yang ia dapatkan.

Kebebasan beragama yang termuat dalam ayat 29 tersebut juga dapat dilihat dari analisis *munāsabah* ayat. Menurut Al-Biqā'ī, sebagai mana yang dikutip Quraish Shihab, pada ayat-ayat sebelumnya, dijelaskan bahwa Allah mengutus Nabi untuk menolak rekomendasi orang-orang musyrik agar mengusir kaum duafa dari majelis beliau. Kemudian, menyikapi rekomendasi tersebut, Allah memerintahkan Nabi untuk mempertegas bahwa

45 Muhammad 'Izzat Darwazat, *Al-Tafsīr Al-Hadīth Tartīb Al-Suwar Wa Hasb Al-Nuzūl* (Kairo: Dār al-Gharb al-Islāmiy, 1984), Jilid 5, 64-65.

46 Muhammad Tāhir bin 'Asyur, *Al-Tahrīr Wa Al-Tanwīr* (Tunisia: Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, 1984), Jilid 15, 307-308.

47 Darwazat, *Al-Tafsīr Al-Hadīth Tartīb Al-Suwar Wa Hasb Al-Nuzūl* …, Jilid 5, 66.

48 Pendapat al-Suyūtī ini diambil dari tafsir Ibnu 'Abbās atas Surah Al-Kahfi ayat 29. Lihat: Jalāl al-Dīn Al-Suyūtī, *Al-Durr Al-Manthūr Fī Al-Tafsīr Al-Ma'thūr* (Beirut: Dār al-Fikr, 2011), Jilid 5, 384.

ajaran yang ia sampaikan adalah nyata kebenarannya. Sehingga, siapapun yang hendak mengimani, maka ia bebas mengikuti, dan siapa saja yang hendak mengingkari, ia bebas mengingkari.[49]

Penjelasan ini memberikan pemahaman bahwa Islam mengakui kebebasan beragama, di satu sisi. Di sisi lain, Islam bagi pemeluknya merupakan agama yang benar. Dengan demikian, tampak jelas perbedaan antara kebebasan beragama dengan keimanan masing-masing orang terhadap kebenaran agama yang dianutnya. Kebebasan beragama bukan berarti menyatakan bahwa semua agama benar, tetapi menyadari bahwa ada keragaman dalam agama dan keyakinan. Adapun balasan neraka bagi kaum zalim, seperti yang tertera pada penggalan ayat selanjutnya, ditujukan kepada orang-orang musyrik. Tentu, pembacaan seperti ini berada dalam sudut pandang seorang Muslim dalam ranah keimanan. Bila dihadapkan dengan ranah sosiologis, maka azab neraka dapat dimaknai sebagai balasan bagi kaum musyrik karena sikap angkuh yang mereka tunjukkan melalui diskriminasi terhadap kaum duafa. Asumsi ini berangkat dari teori sebab nuzul dari ayat perang melawan kaum musyrik sebagai langkah preventif dan penanggulangan terhadap kejahatan yang mereka perbuat terhadap Nabi dan misi dakwah Islam.[50]

Toleransi kepada Non-Muslim (*Maqāsid al-samāhah)*

Al-Samāhah sebagai bagian dari *maqāsid* secara sederhana bermakna toleransi.[51] Ibnu ‘Āshūr mengartikannya dengan

49 M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur’an* (*Jakarta: Lentera Hati*, 2002), Jilid 8, 52.

50 ‘Āshur, *al-Tahīr wa al-Tanwīr*…, Jilid 3…, 26-27. Di antara ayat perang tersebut ialah Surah At-Taubah ayat 36 dan Al-Baqarah ayat 194.

51 Diksi toleransi diadopsi dari Bahasa Inggris, yaitu *tolerance*, yang memiliki padanan makna dengan diksi *samāhah-tasāmuh* dalam Bahasa Arab. Sementara dalam Bahasa Indonesia, toleransi berarti sikap tenggang rasa; membolehkan, menghargai, membiarkan. Lihat: Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid: Modern Arabic-English Dictionary* (Beirut: Dar al’Ilm li al-Malāyin, 1995), 314.KBBI Online, “toleran,” https://kbbi.web.id/toleran: diakses tanggal 13 November 2021.

kemudahan atau kemurahan hati saat menjalin hubungan sosial dalam balutan moderatisme. *Maqāsid* ini dirumuskan berdasarkan asumsi bahwa Islam adalah agama yang toleran; agama yang bertujuan untuk menjadikan manusia sebagai agen moderasi antara ajaran ekstrem dan liberal.[52] Dalam merumuskan *maqāsid* ini, Ibnu 'Āshūr mendasarkan pada berbagai sumber *nass* yang *sārih}* untuk menunjukkan kemurahan Islam. *Nass* tersebut meliputi Surah Al-Baqarah ayat 185 dan 286; Al-Hajj ayat 78; Al-Maidah ayat 6; serta beberapa hadis sahīh}.[53]

Al-Samāhah memiliki prinsip dasar moderat *(wasatiyyah)*, yakni berada di antara ekstremisme dan liberalisme. Hal ini karena dua paham tersebut dapat mengantarkan pada hawa nafsu, yang memang dilarang untuk dituruti. Ibnu 'Āshūr mendasarkan argumen ini pada beberapa dalil *nass*, antara lain Surah An-Nisa ayat 171; Al-Hadid ayat 27; dan Shad ayat 26.[54] Dengan demikian, prinsip moderat menjadi fundamen bagi *maqāsid musāwah*, yang itu berarti bahwa untuk menjalin relasi harmonis antarumat beragama, menerapkan prinsip ini adalah suatu keharusan. Menurut Ibnu 'Āshūr, berperilaku moderat menjadi sumber kesempurnaan, sebagaimana firman Allah

52 Didasarkan dari firman Allah Surah Al-Baqarah ayat 185; Al-Hajj ayat 78; dan Al-Baqarah ayat 143. Lihat: 'Āshūr, Ibid., 99-100.

53 Hadis tersebut antara lain riwayat Ibnu 'Abbās, Abū Hurairah, dan Jābir bin 'Abd Allah:

عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة

Diriwayatkan dari Ibnu 'Abba>s dari Nabi Saw., bahwa beliau bersabda: "agama yang paling dicintai Allah adalah agama yang lurus dan mudah."

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن الدين يسر ولن يشاد هذا الدين أحد إلا غلبه

Diriwayatkan dari Abu Hurairah bahwa Nabi Saw. bersabda:"Sesungguhnya, agama (Islam) itu mudah dan seseorang tidak akan memperberat dalam beragama kecuali ia akan dikalahkan oleh agama tersebut"

عن جابر بن عبد الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: رحم الله رجلا سمحا إذا باع سمحا إذا اشترى سمحا إذا اقتضى

Diriwayatkan dari Jābir bin 'Abd Allāh, Nabi Saw. bersabda: "Allah merahmati laki-laki yang murah hati saat berdagang, membeli, dan memustukan perkara"

Lihat: Ibn 'Ashūr, *Maqāsid al-Sharī'ah*…, 100-102.

54 *Ibid*., 101.

dalam Surah Al-Baqarah ayat 143, yang akan dieksplorasi pada bagian selanjutnya.

Al-Samāhah dapat menjadi penangkal paham ekstremisme dan liberal. Jika Ibnu 'Āshūr menyebutkan bahwa toleransi atau sikap murah hati dan menghargai liyan, dengan berasas pada prinsip moderat, berarti bahwa *maqāsid* ini menjadi tujuan dan prinsip yang baik dan bijak bagi persoalan, yang kerap menimbulkan prasangka di benak sebagian orang, yang berbuntut pada ekstremisme. Maka, sejatinya, *maqāsid* itu juga menjadi asas untuk menghadang paham liberalisme.

Kebaikan dan kebijaksanaan dari *maqāsid al-samāhah* juga dimanifestasikan pada ketentuan bahwa *maqasid* ini tidak berlaku pada keadaan yang menimbulkan bahaya *(darar)* dan kerusakan *(fasād)*. Adapun jangkauan *maqāsid al-samāhah* ini meliputi seluruh ketentuan syariat. Oleh sebab itu, ia termasuk dalam kategori *maqāsid al-'ammah*, *maqāsid* yang harus menjiwai seluruh ketentuan syariat. Bahkan, *maqāsid* ini menjadi *maqāsid* paling agung. Karena berkelindan dengan Islam sebagai agama fitrah. Sebagaimana karakteristik fitrah; terdiri atas sifat-sifat naluriah, yang terletak dalam jiwa, maka kemudahan dan moderat menjadi suatu keniscayaan dari agama tersebut.[55]

Bersikap moderat dengan agama lain perspektif Maqāsid al-Sharī'ah

Dalil *nas}s}* yang mensyariatkan prinsip moderat adalah Surah Al-Baqarah (2): 143:

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِيْ كُنْتَ عَلَيْهَآ اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِ ۗ وَاِنْ كَانَتْ لَكَبِيْرَةً اِلَّا عَلَى الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ ۗ وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيْعَ اِيْمَانَكُمْ ۗ اِنَّ اللّٰهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ

55 *Ibid*., 102.

Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) "umat pertengahan" agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Kami tidak menjadikan kiblat yang (dahulu) kamu (berkiblat) kepadanya melainkan agar Kami mengetahui siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang berbalik ke belakang. Sungguh, (pemindahan kiblat) itu sangat berat, kecuali bagi orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah. Dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sungguh, Allah Maha Pengasih, Maha Penyayang kepada manusia.

Ayat tersebut diturunkan untuk memberi jawaban terhadap kekhawatiran Sahabat Nabi atas nasib keabsahan salat sahabat yang telah wafat sebelum ada perintah pengembalian arah kiblat ke Ka'bah. Berdasarkan riwayat Barrā', selama 16 bulan, Nabi salat menghadap Baitul Maqdis. Selama itu pula, ia mengharapkan agar dapat salat menghadap Baitullah. Hingga suatu ketika, saat beliau menunaikan salat 'Asar dengan beberapa sahabat, terjadi peristiwa pengalihan arah kiblat. Sehabis salat, Sahabat Nabi bernama 'Abbād bin Bishr, yang salat dengan Nabi, beranjak dari Masjid. Ia berpapasan dengan sejumlah jamaah yang sedang rukuk, mereka menghadap ke Baitul Maqdis. 'Abbād lalu berkata, "saya bersaksi, demi Allah, saya baru saja salat bersama Nabi dengan menghadap Baitullah". Perihal para Sahabat yang telah wafat sebelum perintah pengalihan arah kiblat ini, kami katakan kepada mereka, "salat mereka diterima atau ditolak? Kemudian Surah Al-Baqarah ayat 143 turun untuk menjelaskan bahwa ibadah mereka sebelum perintah pengalihan arah kiblat diterima Allah.[56]

Dengan mengamati sabab nuzul tersebut, tampak redaksi yang dimaksud ialah penggalan ayat mulai frasa *wa mā ja'alnā al-qiblata*, sampai penghujung ayat. Sementara konteks

56 Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, *Asbāb Al-Nuzūl: Kronologi dan Sebab Turun Wahyu Al-Qur'an,* Muchlis M Hanafi (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2017), 100-102.

pembahasan prinsip moderat terletak pada awal ayat, yang menjadi *jumlah mu'taridhah* (kalimat pemisah dari ayat sebelumnya dengan penggalan ayat setelahnya, yang merespons *sabab al-nuzul* di atas pengalihan arah kiblat. Di bagian ini, fokus bahasan ditujukan pada penggalan pertama dan sejumlah dalil *nass* pendukung prinsip moderat.

Nilai moderasi dalam beragama tertuang dalam redaksi ummatan wasatan. Terdapat berbagai pendapat mengenai makna dua diksi ini dalam Al-Quran. Diksi ummat dapat berarti sekelompok manusia yang terkumpul dalam satu waktu; suku; agama; atau pun tempat.[57] Sementara diksi *wasatan* dapat berarti sesuatu dengan dua sisi yang setara dan berada di tengah, antara ceroboh (*tafrīt}*) dan berlebihan (*ifrāt*}).[58] Dari berbagai makna ummat dan wasatan dapat disimpulkan bahwa paduan dua kata tersebut secara global mengarah pada pengertian mengenai sekelompok orang yang berada dalam posisi tengah (netral/moderat).

Memposisikan diri dengan sikap moderat merupakan tuntunan syariat Islam. Dalam ayat lain, seperti Surah Qalam ayat 27 tertera *qāla* awsat}uhum, wasatan berarti yang paling adil; paling pintar; dan paling moderat. Begitu pula, dalam suatu statemen terkenal Mutraf bin 'Abd Allāh bin Shikhshīr, tokoh generasi Tabi'in, disebutkan, *khayr al-umūr awsatuhā* (sebaik-baik perkara adalah yang berada di tengah).[59] Tuntunan sikap moderat ini juga ditegaskan pada ayat di atas, melalui diksi ummatan wasatan. Menurut Quraish Shihab, kata tersebut berarti umat teladan dan moderat. Ia menjelaskan bahwa ayat 143 ini berisi tuntunan untuk menjadi umat yang berada netral, tidak memihak kubu kiri maupun kanan. Sehingga, seseorang yang telah berupaya netral, ia akan dapat melihat ataupun dilihat

57 Al-Rāghib Al-Asfahanī, *Al-Mufradāt Li Alfāz Al-Qur'ān* (Damaskus: Dār al-Qalam, tt), 86.

58 Al-Isfahānī, *al-Mufradāt*…, 869.

59 'Ibn 'Ashūr, *Maqāsid al-Sharī'ah*…, 100.

dari seluruh penjuru, dan karena itu ia kelak menjadi sosok teladan. Shihab juga mengemukakan sikap *wasatiyyah* antara aspek ukhrawi dan duniawi, yang berarti bahwa seseorang harus meyakini eksistensi Tuhan dan keesaanNya, di samping juga semangat meraih rezeki duniawi dengan komitmen dan nilai religius[60] Sikap netral antara duniawi dan ukhrawi demikian ini juga telah difirmankan oleh Allah dalam Surah Al-Qashshash ayat 77.

Ayat di atas juga dapat diartikan sebagai tuntunan bersikap moderat dengan agama atau keyakinan lain. Hal ini atas pertimbangan bahwa pengertian umat juga dapat didasarkan pada aspek agama seperti pemaknaan al-Asfāhanī tentang umat dan penafsiran Hamka atas *ummatan wasatan* yang mengerucut pada umat Islam.[61] Dalam perspektif *maqāsid al-samāhah* sendiri, prinsip moderat juga harus diterapkan saat berinteraksi dengan orang yang tak sekeyakinan. Dalam *Ushūl al-Nizām al-Ijtimā'ī*, Ibnu 'Āshūr menandaskan bahwa kaidah dalam bersikap toleran dan moderat terhadap agama lain ialah kesesuaian dalil *nass* baik Al-Quran maupun hadis, yang menunjukkan perbedaan merupakan suatu keniscayaan bagi manusia. Dan jalan pikiran manusia yang berbeda-beda juga termasuk keniscayaan itu. Beberapa *nass* seperti Surah Hud 118; Al-Kahfi ayat 29; dan Al-Hajj ayat 67, menjadi dasar kuat dari keberagaman agama dan keyakinan. Karena itu, Islam menyeru pemeluknya untuk toleran dan moderat kepada agama lain. Adapun batas toleran dan moderat ini ialah selama tidak mencederai dimensi keimanan. [62]

Konsep moderat terhadap agama lain demikian senada dengan pengertian pluralisme menurut Rasjidi dan Mukti Ali –sebagaimana yang dikutip Idrus- yang membedakan antara dimensi sosiologis dan teologis. Pluralisme menurut dua tokoh ini berarti secara sosiologis kesadaran kemajemukan

60 Shihab, Tafsir al-Mishbah…, Jilid 1, 415-417.

61 Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), Jilid 2, 7.

62 'Āshūr, *Ushūl al-Nizām*…, 230.

masyarakat, termasuk dalam hal agama dan keyakinan. Namun, secara teologis, tetap terpatri keyakinan bahwa agama yang dianutnya saja yang benar. Dan sebagai konsekuensi, sikap toleran menjadi suatu keharusan demi menjaga keharmonisan antarumat beragama.[63]

PENUTUP

Kebebasan beragama menjadi suatu ketentuan yang legal dalam wacana hukum Islam kontemporer. Kebebasan beragama berarti kebebasan seseorang untuk memilih agama yang hendak ia peluk. Menggunakan perspektif *Maqāsid al-Sharī'ah*, kajian ini mendasarkan legitimasi kebebasan beragama pada *maqāsid al-hurriyah fi al-i'tiqād* (maqāsid kebebasan dalam berkeyakinan) yang tertera dalam Surah Al-Baqarah ayat 256 dan Al-Kahfi ayat 29. Dua dalil *nass* tersebut menunjukkan larangan untuk memaksa *(ikrāh)* orang lain dalam menganut agama dan bahwa Islam menegaskan kebebasan beragama sebagai hak masing-masing individu. Hal ini didasarkan pada argumen bahwa agama merupakan persoalan yang berkelindan dengan keyakinan dan kemantapan hati. Sehingga, segala proses keberagamaan seseorang tidak pantas untuk dijejali dengan praktik yang mengandung unsur paksaan dari orang lain. Oleh karena itu, sikap yang sarat kekerasan seperti marginalisasi, stigma, dan anarkisme terhadap penganut agama lain dengan segala elemen keagamaannya tidak dapat dibenarkan.

Dalam upaya menumbuhkan suasana harmonis antarumat beragama, hukum Islam kontemporer melalui lensa *Maqāsid al-Sharī'ah* menawarkan sikap moderat yang menjadi asas dari toleransi; cara menjalin hubungan baik dengan agama lain. Moderat *(al-tawassut/al-i'tidāl)* merupakan fundamen dari teori *maqāsid al-samāhah* (tujuan kemudahan/kemurahan hati/

63 Idrus, 'Membumikan Fikih Toleransi Dalam Arus Pluralitas Agama', *Hakam*, Vol. 2, No. 1 (Januari-Juni, 2018), 33–59.

toleran). Ketentuan bersikap moderat tertera dalam Surah Al-Baqarah ayat 143. Dari dalil *nass* ini, moderat menjadi prinsip yang mesti dipegang setiap manusia dalam segala hal, antara lain mengupayakan kualitas kehidupan *ukhrawi* dan duniawi secara seimbang. Selain itu, moderat juga harus diterapkan tatkala berinteraksi dengan agama lain. Hal ini berdasarkan pada argumen bahwa ajaran Islam mengakui pluralitas dalam diri manusia, termasuk di dalamnya pikiran dan keyakinan. Karena itulah, Islam mensyariatkan toleransi dan sikap moderat terhadap yang tidak sama dengan masing-masing kita. Toleransi menjadi semacam keniscayaan dari hak kebebasan beragama, dan bahkan dari fitrah Islam itu sendiri, yang merupakan agama toleran dan penebar rahmat bagi semesta alam. *Wallahu a'lam*[]

DAFTAR PUSTAKA

'Āshūr, Muhammad Tāhir bin .*Al-Tahrīr Wa Al-Tanwīr* .Tunisia:

Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, 1984. Jilid 15.

_____. *Al-Tahrīr Wa Al-Tanwīr* .Tunisia: Dār al-Tunisiyyah li al-Nashr, 1984. Jilid 3.

_____. *Maqāsid Al-Sharī'ah Al-Islāmiyyah* .Beirut: Dār al-Kitāb Libanoni>, 2011.

_____. *Ushūl Al-Nizām Al-Ijtimā'ī Fī Al-Islām* .Tunisia: al-Shirkah al-Tunisiyyah li al-Tauzi'.

Abdillah, Masykuri. *Demokrasi Di Persimpangan Makna* .Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2004.

Abdulloh, Azizi .*Tafsir Maqashidi* .Kediri: Lirboyo Press, 2013.

al-Asfahanī, al-Rāghib. *Al-Mufradāt Li Alfāz Al-Qur'ān* .Damaskus: Dār al-Qalam, tt.

Al-Bayjūrī, Ibrāhīm. *Hashiyah Al-Shaikh Ibrāhīm Al-Bayjūrī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013. Jilid 2.

Baalbaki, Rohi. *Al-Mawrid: Modern Arabic-English Dictionary* .Beirut: Dār al'Ilm li al-Malayin, 1995.

al-Bujairamī, Sulaimān. *Bujairamī 'ala Al-Khatīb*. Beirut: Dār al-Fikr, 2007. Jilid 4.

al-Bukhārī, Abū 'Abd 'Allāh Muhammad bin Ismā'īl *Sahīh Al-Bukhārī* .Damaskus: Dār Ibn al-Kathīr, 2002.

al-Jāwī, Muhammad Nawawī bin 'Umar. *Kāshifah Al-Sajā Sharh Safīnah Al-Najā* . Beirut: Dār Ibn Hazm, 2011.

al-Shātibī, Abū Ishāq. *Al-Muwāfaqāt Fī Ushūl Al-Sharī'ah* .Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.

al-Suyūtī, Jalāl al-Dīn. *Al-Durr Al-Manthūr Fī Al-Tafsīr Al-Ma'thūr* .Beirut: Dār al-Fikr, 2011. Jilid 5.

al-Tabariy, Abū Ja'far bin Muhammad bin Jarīr .*Jamī' Al-Bayān Fi Ta'wīl Ay Al-Qur'ān* .Kairo: Dār al-Hijr, 2001.

al-Wāhidiy, Abū al-Hasan bin ’Aliy Ahmad .*Asbāb Al-Nuzūl Al-Qur’ān* .Beirut: Dār al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1991.

Amstrong, Karen .*Islam: Sejarah Singkat* ter. Fungki Kusnaedy Timur .Yogyakarta: Jendela, 2003.

Auda, Jasser ‘Maqāsid al -Sharī›ah as Philosophy of Islamic Law (a Systems Approach’ .The International Institute of Islamic Thought London, 2007.

Darwazah, Muhammad ’Izzah. *Al-Tafsīr Al-Hadīth Tartīb Al-Suwar Wa Hasb Al-Nuzūl* .Kairo: Dār al-Gharb al-Islāmiy, 1984. Jilid 5.

Hamka, *Tafsir Al-Azhar* .Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983. Jilid 2.

Huwaydi, Fahmi .*Demokrasi, Oposisi, Dan Masyarakat Madani* ter. Muhammad Abdul Ghofar .Bandung: Mizan, 1996.

Idrus ‘Membumikan Fikih Toleransi Dalam Arus Pluralitas Agama.› *Hakam*, Vol. 2, No. 1 (Januari-Juni, 2018), 33–59.

Kathīr, Ibnu .*Tafsīr Al-Qur’ān Al-’Azīm* .Riyad: Dār al-Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzi’, 1999.

KBBI Online, “toleran,” https://kbbi.web.id/toleran: diakses tanggal 13 November 2021

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, *Asbāb Al-Nuzūl: Kronologi dan Sebab Turun Wahyu Al-Qur›an,* Muchlis M Hanafi. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2017, 100-102.

Liddle, R. William dan Saiful Mujani ‘Indonesian Democracy From Transition to Consolidation.› in *Democracy and Islam in Indonesia*, ed. by Mirjam Künkler and Alfred Stepan .New York: Columbia University Press, 2013.

Mawardi, Imam. *Fiqh Minoritas (Fiqh Al-‘Aqliyyat Dan Evolusi Maqasid Al - Syariah Dari Konsep Ke Pendekatan)*

.Yogyakarta: LKiS, 2010.

Mulia, Musdah .Ensiklopedia Muslimah Reformis .Tangerang: Baca, 2020.

Munawar, Said Agil Husin. *Hukum Islam Dan Pluralitas Sosial* .Jakarta: Pena Madani, 2004.

Mustaqim, Abdul. *Al-Tafsīr Al-Maqāsidī: Al-Qadāyā Al-Mu'āsirah Fī Dhau' Al-Qur'ān Wa Al-Sunnah Al-Nabawiyyah* .Indonesia: Dār al-Fikr, 2019.

Al-Nawaāwī, Abū Zakariyya Muhy al-Dīn bin Sharaf. *al-Majmū Sharh al-Muhadhdhab li al-Shīrāzī* .Jedah: Maktabah al-Irshad. Jilid 21

Qanun Aceh Nomor 4 Tahun 2016 tentang Pedoman Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama dan Pendirian Tempat Ibadah

Riddle, R William 'Improving the Quality of Democracy in Indonesia: Toward a Theory of Action.› *Indonesia*, 96 (Oktober 2013), 59–80.

Rohman,Adi Nur 'Riddah Dalam Perspektif Hukum Islam Dan Hukum Positif Indonesia.› *Jurnal Hukum Prioris*, Vol. 6, No. 2 (2017), 149–65.

Sābiq, Sayyid. *Fiqh Sunnah* ter. Nor Hasanuddin .Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2007.

Shihab, M. Quraish *TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an .Jakarta: Lentera Hati*, 2002. Jilid 1.

_____.*TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an .Jakarta: Lentera Hati*, 2002. Jilid 8.

Sigit, Kidung Asmara dan Ismail Hasani. *Intoleransi Semasa Pandemi: Kondisi Kebebasan Beragama Dan Berkeyakinan Di Indonesia Tahun 2020.* Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2021.

Sopyan, Yayan. *Tarikh Tasyri': Sejarah Pembentukan Hukum Islam*. Depok: Gramata Publishing, 2010.

Tajrid, Amir 'Kebenaran Hegemonik Agama.› *Walisongo*, Vol. 20 No. 1 (Mei 2012), 193–210.

Temby, Quinton. "Imagining an Islamic State in Indonesia: From Darul Islam to Jemaah Islamiyah." *Indonesia*, no. 89 (2010): 1–36. http://www.jstor.org/stable/207982

BAB IV
HAK MENDIRIKAN RUMAH IBADAH DALAM PERSPEKTIF FIKIH DAN HAK ASASI MANUSIA

Ahmad Asroni

PENDAHULUAN

Indonesia merupakan negara yang sangat majemuk. Kemajemukan mencakup banyak aspek, termasuk agama, ras, etnik, bahasa, dan budaya. Jika dikelola dengan baik, kemajemukan dapat menjadi modal sosial sekaligus keunikan yang tak ternilai harganya. Namun jika kemajemukan tersebut tidak dapat dikelola dengan baik, maka ia akan berpotensi menimbulkan konflik. Sisi yang terakhir inilah yang lebih tampak terjadi di Indonesia belakangan ini. Fakta tersebut dapat ditelisik dari meningkatnya berbagai konflik komunal bernuansa suku, agama, ras dan antargolongan pascatumbangnya rezim Orde Baru, antara lain konflik antara etnis Dayak dan Madura di Sampit dan Sambas, Kalimantan Barat, konflik antara Muslim dan Kristen di Maluku, dan konflik-konflik berskala lebih kecil yang terjadi di Maumere, Surabaya, Situbondo, Tasikmalaya, Rengas Dengklok, Jakarta, Solo, Kupang, Poso, Ambon, Banten, dan Temanggung. Berbagai konflik tersebut selain menyebabkan ribuan nyawa melayang sia-sia juga mengakibatkan kerugian material dan non-material yang amat besar.

Dari sekian banyak konflik yang pernah terjadi dapat dikatakan bahwa konflik berbasis agama yang paling kerap mencoreng wajah bangsa Indonesia. Berkecamuknya konflik berbasis agama di Indonesia selain disebabkan oleh sikap intoleransi umat beragama, juga oleh ketidakadilan, diskriminasi, dan ketidaknetralan pemerintah dalam memperlakukan (pemeluk) agama. Dalam sejumlah konflik berbasis agama, aparatur negara yang mestinya berdiri di atas semua agama dan menjadi bagian penting untuk mencegah terjadinya benturan antarumat beragama justru kerap memihak kepada salah satu kelompok agama saja dan menjadi aktor intoleransi.[1]

Sikap diskriminatif dan ketidaknetralan pemerintah dalam mengatur kehidupan beragama salah satunya dapat dilihat dari kasus-kasus konflik pendirian rumah ibadah. Pemerintah kerap melakukan pembiaran dan tidak berani menindak tegas para pelaku perusakan rumah ibadah. Ketidaknetralan dan ketidaktegasan pemerintah tersebut menjadikan konflik pendirian rumah ibadah kian eskalatif.[2] Dengan sikap pemerintah seperti itu, para pelaku mendapatkan legitimasi untuk melakukan perusakan terhadap rumah ibadah yang berbeda pandangan secara teologis dengan mereka.

1 Ketidaknetralan aparatus negara misalya dapat ditilik dari kasus konflik Ambon. Kelompok Islam garis keras, Laskar Jihad secara terang-terangan mendapatkan dukungan dari kelompok-kelompok Tentara Nasional Indonesia (TNI). Dengan bantuan TNI, pada 21 dan 22 Juni 2000, Laskar Jihad berhasil menyerang dan mengalahkan komplek Kepolisian Republik Indonesia (POLRI) di Tantui Ambon termasuk tangsi dan asrama bagi 2000 keluarga dan membakarnya sampai habis. Pihak Laskar Jihad menyerang dua gudang senjata dan berhasil menjarah 832 pujuk senjata api, 8000 kotak amunisi, dan lusinan pakaian seragam Brimob. Mytha Candria "Konflik Agama di Indonesia pada Era Reformasi", makalah tidak dipublikasikan, hlm. 13-14.

2 Eskalasi konflik pendirian rumah ibadah ini antara lain dapat dilihat dalam kasus penganiyaan terhadap dua pemuka Gereja HKBP Ciketing, Kecamatan Mustika Jaya, Kota Bekasi, yaitu Sintua ST Sihombing dan Pdt Luspida Simanjuntak, Minggu pada 12 September 2010. Penganiayaan tersebut menyebabkan dua pemuka Gereja HKBP Ciketing tersebut dirawat secara intensif di rumah sakit. Para pelaku penganiayaan merupakan anggota Front Pembela Islam (FPI).

Pemerintah memang telah menerbitkan Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 9/2006 dan No. 8/2006 yang antara lain mengatur pendirian rumah ibadah, namun konflik dan ketegangan di seputar persolan rumah ibadah di Indonesia masih kerap terjadi. Laporan Setara Institute menemukan bahwa sepanjang tahun 2020 sebanyak 24 rumah ibadah mengalami gangguan. Bentuk gangguan tersebut antara lain berupa penghentian pembangunan, penyegelan, dan perusakan. Kasus tersebut sebagian besar disebabkan oleh produk kebijakan yang diskriminatif, sikap intoleransi masyarakat, dan konflik internal kepengurusan rumah ibadah.[3]

Perijinan menjadi salah satu penyebab utama konflik pendirian rumah ibadah. Terjadinya konflik pendirian rumah ibadah hampir semuanya dilatarbelakangi oleh penolakan kelompok agama tertentu atas keberadaan rumah ibadah yang dianggap meresahkan masyarakat. Selain itu, konflik pendirian rumah ibadah juga dilatarbelakangi oleh argumen bahwa bangunan atau rencana pembangunan tidak sesuai dengan peruntukan atau menyalahi konsep tata ruang.[4]

Meningkatnya konflik di seputar rumah ibadah di Indonesia akhir-akhir ini semakin menguatkan bahwa keberadaan PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 tidak cukup efektif dalam mereduksi konflik pendirian rumah ibadah. Berangkat dari realitas inilah saya ingin mengkaji secara kritis PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 serta implikasinya bagi hak kebebasan beribadah di Indonesia. Saya akan menganalisis masalah ini dengan menggunakan perspektif fikih dan HAM. Analisis ini akan saya mulai dengan mendiskusikan latar belakang munculnya regulasi tersebut. Hal ini penting dilakukan untuk mendapatkan informasi yang utuh

3 Riset Setara Institute: 24 Rumah Ibadah Alami Gangguan Sepanjang 2020. https://nasional.tempo.co/read/1449891/riset-setara-institute-24-rumah-ibadah-alami-gangguan-sepanjang-2020.

4 Akhol Firdaus, dkk., *Negara Menyangkal: Kondisi Kebebasan Beragama/ Berkeyakinan di Indonesia 2010*, Ismail Hasani dan Bonar Tigor Naipospos (ed.), (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2011), hlm. 61.

dan komprehensif tentang sejarah lahirnya PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006.

SEJARAH LAHIRNYA PBM No. 9/2006 DAN No. 8/2006

PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 merupakan revisi terhadap Surat Keputusan Bersama (SKB) 2 Menteri No.1/ BER/mdn-mag/1969 tentang "Pelaksanaan Tugas Aparatur Pemerintahan dalam Menjamin Ketertiban dan Kelancaran Pelaksanaan Pengembangan dan Ibadat Agama oleh Pemeluk-Pemeluknya". PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 dapat dikatakan merupakan perwujudan aspirasi politik masyarakat yang menginginkan adanya perubahan (revisi) terhadap SKB 2 Menteri No. 01/BER/mdn-mag/1969 yang telah diundangkan sejak tanggal 13 September 1969.

Aturan tersebut muncul untuk merespons berbagai konflik antarumat beragama yang terjadi di era Orde Baru. Saat awal Orde Baru memimpin, kerap terjadi konflik yang melibatkan umat Muslim dengan umat Kristen. Konflik keagamaan tersebut kebanyakan berupa perusakan, penutupan, dan pembakaran gereja. Kelahiran SKB 2 Menteri No. 01/BER/mdn-mag/1969 tidak dapat dilepaskan dari kontestasi antara kelompok Muslim dan Kristen. Pada saat itu, isu kristenisasi marak diperbincangkan dan menjadi hantu yang manakutkan bagi umat Muslim. Akibatnya, kerap terjadi konflik seputar pendirian rumah ibadah. Sekedar contoh, pada tahun 1967, di Meulaboh, Aceh, terjadi kasus penolakan masyarakat Muslim terhadap pendirian gereja dengan alasan masyarakat Meulaboh mayoritas beragama Islam. Di sisi lain, umat Kristen menganggap bahwa mendirikan gereja adalah hak umat beragama.[5]

5 Rumadi, "Mengawal Pluralisme di Tengah Kegamangan Negara" dalam Ahmad Suaedy, *et.al.*, *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu Penting di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), hlm. 10-11. Lihat juga Suhadi Cholil, "Rumitnya Perizinan Rumah Ibadah", *Suara Pembaruan,* 31 Januari 2009. Lihat juga Ihsan Ali-Fauzi, *et.al.*, *Kontroversi Gereja di Jakarta* (Yogyakarta: CRCS UGM, 2011), hlm. 39.

Dari sisi konten, SKB 2 Menteri No. 01/BER/mdn-mag/1969 tidak tidak saja mengatur persoalan pendirian rumah ibadah, namun juga mengatur tentang pengembangan dan penyiaran agama. Terkait persoalan pendirian rumah ibadah, regulasi ini menyebutkan bahwa masyarakat yang hendak mendirikan rumah ibadah harus mendapatkan ijin/persetujuan kepala daerah. Ijin pendirian rumah ibadah akan keluar apabila pemohon telah memperoleh rekomendasi kepala perwakilan Departemen Agama, peneliti planologi, dan tidak terdapat persoalan dengan masyarakat. SKB 2 Menteri No. 01/BER/mdn-mag/1969 juga menyebutkan bahwa jika diperlukan kepala daerah dapat meminta pendapat organisasi keagamaan, ulama atau rohaniwan.[6]

SKB 2 Menteri ini juga menyatakan bahwa apabila terjadi konflik, termasuk konflik pendirian rumah ibadah, kepala daerah memiliki kewenangan menyelesaikannya. Manakala konflik tidak dapat diselesaikan dan merembet ke persoalan tindak pidana, maka penegak hukum yang berwenang menanganinya sesuai ketentuan hukum. Regulasi ini menyebutkan bahwa kepala daerah akan mengeluarkan surat ijin pendirian rumah ibadah apabila pemohon telah memperoleh rekomendasi Laksusda (Pelaksana Khusus Daerah). Laksusda merupakan institusi keamanan yang berada di bawah kontrol dan komando Pemulihan Keamanan dan Ketertiban (KOPKAMTIB). Selain itu, Laksusda adalah organ KOPKAMTIB di level lokal dan mayoritas anggotanya adalah militer. Laksusda menyelenggarakan rapat sebulan sekali untuk membahas persolan ijin pendirian rumah ibadah. Dalam hal mengeluarkan ijin pendirian rumah ibadah, Laksusda berpatokan pada stabilitas sosial dan keamanan. Bilamana ijin pendirian rumah ibadah dari Laksusda telah terbit, maka gubernur akan mendisposisikan kepada wakil gubernur

6 Ihsan Ali-Fauzi, *et.al.*, *Kontroversi Gereja di Jakarta* (Yogyakarta: CRCS UGM, 2011), hlm. 34.

bidang kesejahteraan rakyat untuk menerbitkan surat ijin pendirian rumah ibadah.[7]

Di samping memuat otoritas kepala daerah menerbitkan ijin pendirian rumah ibadah, SKB 2 Menteri No. 01/BER/mdn-mag/1969 mengatur pula persyaratan jumlah anggota jamaah yang layak mendapatkan ijin mendirikan rumah ibadah.[8] Meskipun di era Orde Baru, Laksusda merupakan institusi militer yang berfungsi menjamin keamanan masyarakat, namun kenyataannya banyak terjadi perusakan terhadap rumah ibadah, terutama gereja. Di era transisi menuju Reformasi, SKB 2 Menteri ini kerap dijadikan legitimasi untuk merusak dan menutup rumah ibadah yang tidak memiliki ijin, terutama gereja.[9]

Atas dasar itulah, banyak pihak yang menghendaki revisi dan atau pencabutan terhadap SKB 2 Menteri No. 01/BER/mdn-mag/1969. Banyak yang menilai bahwa aturan tersebut kerap merugikan kelompok minoritas. Alih-alih menjamin hak kebebasan beragama, regulasi tersebut justru memasung hak kebebasan beragama yang dijamin oleh konstitusi. Di sisi lain, respons berbeda ditunjukkan oleh pendukung SKB 2 Menteri, yang mayoritas adalah ormas Islam, yang menginginkan kenaikan status SKB 2 Menteri menjadi undang-undang. Di mata pendukungnya, SKB 2 Menteri mampu mengatur hubungan antaragama dan mencegah aksi anarkis akibat konflik pendirian rumah ibadah. Menurut mereka, tindakan anarkis tidak akan terjadi apabila suatu rumah ibadah memiliki ijin.[10]

7 *Ibid.*, hlm. 34.

8 Anas Saidi, *et.al.*, *Menekuk Agama, Membangun Tahta: Kebijakan Agama Orde Baru* (Jakarta: Desantra, 2004), hlm. 67.

9 Ihsan Ali-Fauzi, *et.al.*, *Kontroversi Gereja*, hlm. 34. SKB Dua Menteri No. 01/BER/mdn-mag/1969 acapkali dijadikan standar sebagian kalangan Islam untuk mempersoalkan berbagai kehadiran gereja, termasuk pemakaian tempat tinggal untuk ibadah yang dianggap telah mengubah fungsi tempat tinggal menjadi gereja. Anas Saidi, *et.al.*, *Menekuk Agama*, hlm. 69. Lihat pula laporan-laporan *Media Dakwah* yang kemudian dihimpun dalam buku *Fakta dan Data: Usaha-usaha Kristenisasi di Indonesia* (Jakarta: Majalah Media Dakwah, 1991).

10 *Ibid.,* hlm. 35.

Pemerintah saat itu sebenarnya menyadari bahwa SKB 2 Menteri No.01/BER/mdn-mag/1969 banyak kekurangannya. Hal ini antara lain diungkapkan oleh Menteri Agama di era Presiden Susilo Bambang Yudhoyono, Muhammad Maftuh Basyuni, yang mengatakan bahwa revisi terhadap SKB 2 Menteri No.01/BER/mdn-mag/1969 mendesak dilakukan lantaran SKB 2 Menteri tersebut multitafsir.[11] Berbagai pihak yang menilai bahwa banyak kendala implementasi regulasi tersebut disebabkan beberapa faktor. Di antaranya ditemukannya sejumlah kalimat bersayap (multitafsir) dalam regulasi tersebut, sehingga tidak ada kejelasan siapa yang disebut pemerintah daerah, siapa yang disebut "pejabat pemerintahan di bawahnya yang dikuasakan untuk itu", siapa yang disebut organisasi keagamaan dan ulama/rohaniawan setempat, dan apa yang dimaksud dengan kata-kata "planologi" dan "kondisi dan keadaan setempat". SKB 2 Menteri No.01/BER/mdn-mag/1969 menjadi perbincangan publik dan menjadi *headline* sejumlah media massa saat itu. Sebagian tokoh agama meminta SKB 2 Menteri dicabut, namun sebagian tokoh agama meminta pemerintah mempertahankan SKB 2 Menteri tersebut.[12]

Untuk merespons dinamika masyarakat terkait SKB 2 Menteri No.01/BER/mdn-mag/1969, Menteri Agama, Menteri Dalam Negeri, Menteri Hukum dan HAM, Jaksa Agung, dan pejabat terkait menyelenggarakan rapat bersama membahas revisi SKB 2 Menteri. Rapat tersebut melahirkan draf awal peraturan baru tentang kerukunan umat beragama dan pendirian rumah ibadah. Draf revisi terhadap SKB 2 Menteri pun menuai polemik di kalangan masyarakat. Ada yang pro, namun tidak

11 *Suara Merdeka*, 23 Maret 2006, "Menag: Sudah Tidak Multitafsir".

12 Kustini, *et.al.*, *Efektivitas Sosialisasi Peraturan Bersama Menteri Nomor. 9 dan 8 Tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat* (Jakarta: Balitbang Diklat Departemen Agama RI, 2009), hlm 1-2.

sedikit pula yang kontra. Pihak yang pro atas draf revisi SKB 2 Menteri di antaranya adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI), Partai Keadilan Sejahtera (PKS), dan Front Pembela Islam (FPI). Ormas-oramas Islam tersebut menganggap bahwa draf revisi tersebut lebih baik dibanding SKB 2 Menteri yang lama lantaran mengatur kerukunan umat beragama lebih detail, tak terkecuali regulasi pendirian rumah ibadah. Sedangkan kelompok yang kontra terhadap draf revisi SKB 2 Menteri di antaranya adalah Partai Damai Sejahtera, Aliansi Masyarakat Peduli Kebebasan Beribadah, Nusa Tenggara Timur, dan beberapa komunitas Muslim di Bali dan Nusa Tenggara Barat. Mereka menilai bahwa regulasi baru hanya akan memperburuk kondisi. Meski menuai pro-kontra, lembaga-lembaga agama "resmi" seperti Konferensi Waligereja Indonesia (KWI), Persekutuan Gereja Indinesi (PGI), Majelis Ulama Indonesia (MUI), Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI), dan Wali Umat Buddha Indonesia (Walubi) memandang draft revisi SKB 2 Menteri merupakan jalan tengah atas munculnya dua aspirasi masyarakat yang bertolak belakang tersebut. Akhirnya, pada tanggal 21 Maret 2006, Menteri Agama Maftuh Basyuni dan Menteri Dalam Negeri Muhammad Ma'ruf menandatangani Peraturan Bersama Menteri (PBM) No. 9/2006 dan No. 8/2006.[13]

Dari sisi substansi, terdapat perbedaan yang cukup mendasar antara SKB 2 Menteri No. 01/BER/mdn-mag/1969 dengan PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006. Jika SKB 2 Menteri secara umum mengatur kerukunan umat beragama, maka PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 mengatur kerukunan umat secara lebih detail. Di antaranya adalah kewenangan pemeliharaan kerukunan umat beragama, mekanisme perijinan rumah ibadah, dan penyelesaian jika terjadi konflik. PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 terdiri dari 30 pasal yang dibagi dalam 10 bab, yaitu: (1) Ketentuan Umum; (2) Tugas Kepala Daerah; (3) Tugas dan

13 Ihsan Ali-Fauzi, *et.al.*, *Kontroversi Gereja*, hlm. 35.

Peran Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB); (4) Pendirian Rumah Ibadah (5) Rumah Ibadah Sementara; (6) Ijin Sementara Pemanfaatan Gedung; (7) Penyelesaian Perselisihan; (8) Pengawasan dan Pelaporan; (9) Sumber Dana FKUB; dan (10) Mekanisme Peralihan dan Penutup.[14]

Pemeliharaan kerukunan beragama menjadi tanggung jawab bersama pemerintah dan umat beragama. Pemerintah diwakili gubernur atau bupati/walikota di tingkat kabupaten/kota. Sedangkan aspirasi umat beragama diwakili oleh pemimpin agama "resmi" yang tergabung dalam FKUB. Anggota FKUB berjumlah 21 orang untuk tingkat provinsi dan 17 orang untuk tingkat kabupaten/kota. Kuota perwakilan masing-masing agama berdasarkan perbandingan jumlah pemeluk agama masing-masing daerah, minimal satu agama diwakili oleh 1 orang. PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 di antaranya mengatur tentang syarat pendirian rumah ibadah, yaitu (1) Daftar nama dan Kartu Tanda Penduduk (KTP) 90 orang pengusul rumah ibadah yang disahkan oleh pejabat sesuai dengan batas wilayah setempat, (2) KTP 60 orang warga setempat yang disahkan oleh kepala desa atau lurah, (3) Rekomendasi tertulis dari Kantor Kementerian Agama kabupaten atau kota setempat, dan (4) Rekomendasi dari FKUB kabupaten setempat. Rekomendasi tersebut didasarkan pada musyawarah mufakat dan tidak dapat dilakukan dengan cara voting.[15]

Apabila persyaratan berupa dukungan dari masyarakat sekitar tidak terpenuhi, pemerintah wajib mencarikan lokasi baru. Terkait bangunan lain yang diperuntukkan sebagai rumah ibadah sementara, maka terlebih dahulu harus mendapatkan ijin dari pemerintah kabupaten/kota. Ijin tersebut keluar apabila Kantor Kementerian Agama dan FKUB telah mengeluarkan surat rekomendasi. Ijin bangunan sebagai rumah ibadah sementara

14 *Ibid.*, hlm. 36.
15 *Ibid*.

hanya berlaku hingga 2 tahun. Apabila terjadi konflik pendirian rumah ibadah, maka jalan penyelasaiannya pertama-tama melalui musyawarah mufakat bersama masyarakat setempat. Jika tidak tercapai mufakat, maka pemerintah kabupaten/kota berkewajiban memfasilitasi musyawarah secara adil dan netral. Apabila mediasi pemerintah kabupaten/kota menemui jalan buntu, maka penyelesaian akhir ditetapkan melalui pengadilan.[16]

MUATAN DISKRIMINATIF PBM NO. 9/2006 dan NO. 8/2006

Sejak secara resmi diberlakukan pada tanggal 21 Maret 2006, banyak pihak menilai PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 masih banyak mengandung celah diskriminasi.[17] *Pertama*, politisasi kewenangan pemerintah daerah dalam menerbitkan Ijin Mendirikan Bangunan (IMB). Realitas ini antara lain dapat dilihat dari kampanye politik salah seorang calon kepala daerah di Bogor yang menjanjikan tidak mengeluarkan IMB bagi agama tertentu. Bentuk politisasi lainnya adalah tatkala pemimpin daerah berasal partai Islamis, maka PMB tersebut berpotensi atau rentan dimanfaatkan olehnya untuk memaksakan agenda Islamis di daerahnya. Salah satunya adalah menghentikan laju pertumbuhan rumah ibadah non-Islam. Kewenangan pemerintah daerah mengeluarkan rekomendasi tanpa kontrol ketat dari legislatif dan publik memang sangat rentan melahirkan kebijakan diskriminatif.

Kedua, keanggotaan FKUB yang didasarkan pada representasi pemeluk agama. Semakin banyak suatu agama memiliki pemeluk di suatu daerah, maka semakin besar pula jumlah keanggotaannya di FKUB. Meski dalam PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 dinyatakan bahwa keputusan FKUB didasarkan atas musyawarah mufakat, namun faktanya keputusan FKUB

16 *Ibid*.
17 *Ibid.*, hlm. 37-38.

acapkali diambil melalui *voting.* Mekanisme *voting* semacam ini tentunya merugikan agama minoritas yang hanya mampu menempatkan sedikit wakilnya di FKUB. Ketentuan representasi juga problematis bagi agama-agama yang memiliki banyak denominasi.

Ketiga, persyaratan dukungan masyarakat berupa 60 KTP berpotensi menimbulkan diskriminasi. Pada suatu daerah yang masyarakatnya toleran, persyaratan ini tentu tidak menjadi persoalan. Akan tetapi, di daerah yang masyarakatnya memiliki toleransi yang rendah persyaratan tersebut tentu akan menghambat pendirian rumah ibadah. Di samping itu, persyaratan dukungan masyarakat rawan pula disalah-gunakan oleh oknum tertentu untuk kepentingan ekonomi (baca: lahan bisnis). Pada sejumlah kasus, persyaratan dukungan masyarakat nyatanya menjadi celah kelompok tertentu untuk mendapatkan keuntungan finansial. Misalnya, kelompok tertentu menjanjikan dukungan masyarakat apabila panitia pembangunan rumah ibadah membayar sejumlah nominal uang. Apabila permintaan tidak dipenuhi, maka pembangunan rumah ibadah akan dihambat. Bahkan, dukungan masyarakat yang telah terkumpul akan dipermasalahkan. Bagi panitia pembangunan rumah ibadah yang memiliki dana lebih, kondisi ini tidaklah menjadi persoalan. Akan tetapi, bagi panitia pembangunan rumah ibadah yang tidak memiliki sumber daya finansial yang besar, persyaratan dukungan masyarakat kerap menuai masalah.

Di samping mengandung celah diskriminatif, diundangkannya PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 berdampak negatif terhadap terenggutnya hak kebebasan beribadah umat beragama. Setidaknya ada 2 dampak negatif berlakunya PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006, yaitu:

Pertama, bagi pemeluk agama minoritas, keberadaan PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 menyulitkan untuk mendirikan rumah ibadah. Hal ini antara lain karena untuk mendapatkan

rekomendasi dari masyarakat berupa 60 KTP sebagaimana dipersyaratkan PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 tidaklah mudah, sebagaimana disinggung di atas. Secara faktual, keberadaan PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 nyatanya tidak saja menyulitkan pemeluk agama minoritas non-Islam saja untuk mendirikan rumah ibadah, namun menyulitkan pula pemeluk agama Islam di daerah-daerah minoritas Islam. Kenyataan ini sebenarnya telah disadari pemerintah. Menteri Agama Muhammad Maftuh Basyuni saat itu menyebutkan bahwa umat Islam di Indonesia bagian Timur seperti di Papua dan Nusa Tenggara Timur (NTT) mengalami kesulitan mendirikan masjid.[18] Meski menyadari kelemahan tersebut, namun pemerintah bersikeras memberlakukan peraturan tersebut.

Pemeluk agama minoritas semakin sulit mendirikan rumah ibadah karena PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 mewajibkan bagi pemohon pendirian rumah ibadah harus mendapatkan rekomendasi FKUB. Sebagaimana telah disebutkan di awal, komposisi keanggotaan FKUB yang didasarkan pada representasi jumlah pemeluk agama kerap merugikan kelompok agama minoritas. Semakin sedikit jumlah penduduk agama di suatu daerah, maka semakin sedikit pula peluang menempatkan wakilnya di FKUB. Bahkan jika suatu agama hanya dipeluk sedikit orang, maka sangat mungkin agama tersebut tidak mendudukkan wakilnya di FKUB. Oleh karena itu, tidak berlebihan apabila Moch. Nur Ichwan menyebutkan bahwa FKUB elitis dan bahkan lebih elitis daripada institusi-institusi sejenis yang dibentuk pada era Orde Baru. Paradigma yang digunakan oleh FKUB juga bersifat "politis" dan lebih mengukuhkan penegasan identitas

18 *Suara Merdeka*, 23 Maret 2006, "Menag: Sudah Tidak Multitafsir". Kesulitan umat Muslim dalam mendirikan rumah ibadah di NTT dapat ditengok dari kasus penolakan pembangunan Masjid Nur Musofir di Keluarahan Batuplat, Kecamatan Alak, Kota Kupang. Warga menolak karena menurut mereka dokumen perizinan pembangunan masjid tersebut dimanipulasi. *Tempointeraktif.com*, "Wali Kota Kupang Hentikan Pembangunan Masjid". http://www.tempo. co/hg/nusa_lainnya/2011/08/10/brk,20110810-351032,id.html.

masing-masing "perwakilan" agama.[19]

Kritik tajam terhadap FKUB juga disampaikan oleh Ahmad Suaedy. Menurutnya, FKUB yang berada di bawah pemerintah daerah Tingkat I dan II serta keputusannya di bawah kontrol kepala daerah secara langsung dapat dikatakan represif. Ia kemudian mengkritik sejumlah fungsi FKUB yang acap merugikan kelompok agama minoritas. Hal tersebut justru bertentangan dengan misi FKUB itu sendiri yakni mencari penyelesaian damai dan adil dalam konflik. Pertimbangan FKUB tentang isu kerukunan kepada kepala daerah menurutnya juga sering di-*by pass* oleh Bupati/Walikota untuk kepentingan politiknya. Selain itu, Suaedy mengkritik rekrutmen anggota FKUB yang didasarkan pada besarnya jumlah kepemelukan suatu agama tanpa melalui pemilihan dan juga bukan atas pertimbangan profesionalitas dan kapabilitas. Hal ini kontraproduktif karena selalu berorientasi pada kepentingan mayoritas.[20]

Sulitnya mendirikan rumah ibadah bagi pemeluk agama minoritas tidak saja terkait soal perijinan. Dalam banyak kasus, meskipun mereka telah mengantongi ijin dari pihak-pihak yang berwenang, namun dalam realitasnya mereka banyak mengalami kesulitan untuk mendirikan rumah ibadah. Contoh ini dapat ditengok dalam kasus pencabutan IMB Gereja HKBP Pangkalan Jati Gandul, Kecamatan Limo, Kota Depok, Jawa Barat oleh Walikota Depok saat itu, Nurmahmudi Ismail. Alasan yang mendasari dicabutkannya IMB adalah bahwa Gereja HKBP Pangkalan Jati Gandul dianggap meresahkan masyarakat.[21]

19 Moch. Nur Ichwan, "Menuju Governansi Humanis Agama: Refleksi Ulang Tahun Ke-64 Kementerian Agama", hlm. 9. Makalah disampaikan dalam seminar HUT Kementerian Agama RI, Jakarta 21 Januari 2011.

20 Ahmad Suaedy, "Kondisi Minoritas Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia dan Tantangan Ke Depan", hlm. 2-3. Makalah disampaikan dalam "Seminar Nasional Hak Asasi Manusia, Kerukunan Kehidupan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia," di Komnas HAM, Jakarta 29 Juli 2010.

21 Terkait pencabutan IMB Gereja HKBP Pangkalan Jati Gandul, Kecamatan Limo, Kota Depok, Jawa Barat, ada satu penelitian yang dilakukan oleh Ahsanul Khalikin, peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Departemen Agama RI. Dalam penelitiannya tersebut,

Selain itu, tidak sedikit umat beragama yang telah mengajukan ijin pendirian rumah ibadah, tapi tidak kunjung keluar. Padahal, mereka telah memenuhi semua persyaratan yang diminta oleh PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006. Dalam konteks ini, terdapat sejumlah kasus yang dapat disebutkan. Di antaranya adalah kasus Gereja Santo Johannes Baptista Parung, Bogor, yang telah mengajukan ijin sejak 2007 dan Gereja HKBP Pondok Timur Indah, Mustika Jaya, Bekasi, Jawa Barat yang telah mengajukan ijin sejak 1995. Karena sangat sukar dalam mendapatkan ijin pendirian rumah ibadah, barangkali dapat dimengerti bilamana umat Kristiani terpaksa menggunakan rumah tinggal mereka sebagai rumah ibadah.

Kedua, bagi agama berdenominasi banyak, keberdaan PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 sejatinya mengabaikan realitas pluralitas beragama. Aturan tersebut tidak memberikan ruang terhadap keragaman "denominasi" agama. PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 mengabaikan denominasi yang terdapat dalam suatu agama. Contohnya, agama Kristen Protestan yang memiliki banyak denominasi seperti Lutheran, Calvinis, Baptis, Methodis, Pentakostal, Kharismatik, Injili (*Evangelical*), Adventis, dan Saksi Yehova. Setiap denominasi memiliki gereja sendiri-sendiri. Mereka dalam banyak hal berbeda dan karenanya tidak dapat disatukan.

Ada banyak gereja dalam agama Protestan. Di antaranya adalah Gereja Kristen Indonesia (GKI), Gereja Injil di Tanah Jawa (GITJ), Gereja Kristen Protestan Simalungun (GKPS), Gereja Kristen Jawa (GKJ), Gereja Kristen Jawi Wetan (GKJW), Huria Kristen Batak Protestan (HKBP), Gereja Punguan Kristen Batak (GPKB), Gereja Kristen Sumba (GKS), Gereja Kristen Sulawesi

Ahsanul Khalikin memaparkan bahwa pencabutan IMB Gereja HKBP Pangkalan Jati Gandul dengan pertimbangan surat Kantor Departemen Agama dan rekomendasi dari FKUB Kota Depok yang didasarkan pada reaksi dan penolakan dari masyarakat, baik secara lisan maupun tertulis. Ahsanul Khalikin, "Pendirian Rumah Ibadah dalam Perspektif PBM Nomor 9 dan 8 Tahun 2006: (Kasus Pencabutan IMB Gereja HKBP Pangkalan Jati Gandul, Kec. Limo Kota Depok), *Harmoni*, Volume IX, Nomor 35, Juli-September 2010, hlm. 190-211.

Tengah (GKST), Gereja Toraja, Gereja Toraja Mamasa (GTM), Gereja Kristen Perjanjian Baru (GKPB), Gereja Protestan di Sulawesi Tenggara (GEPSULTRA), Persekutuan Gereja-gereja Baptis Irian Jaya (PGBIJ), Gabungan Gereja Baptis Indonesia (GBI), Gereja Perhimpunan Injili Baptis Indonesia (GPIBI), Kerapatan Gereja Baptis Indonesia (KGBI), Sinode Gereja Kristen Baptis, Gereja Bethel di Indonesia (GBI), Gereja Tuhan di Indonesia (GTdI), Gereja Kharismatik, Gereja Isa Al-masih (GIA), Gereja Gerakan Pentakosta (GGP), Gereja Advent, dan Gereja Baptis Independent di Indonesia (GBII). Mereka tidak mungkin dan tidak dapat dipaksa untuk beribadah dalam satu gereja.

Pemerintah seharusnya memahami pluralitas dan perbedaan teologis/doktrinal internal agama-agama. Pemerintah mestinya mengakomodasi dan memfasilitasi pemeluk agama dari agama berdenominasi banyak yang hendak mendirikan rumah ibadah, bukan malah membatasi dan menghalang-halanginya. Alih-alih mengakomodasi dan memfasilitasi pendirian rumah ibadah, pemerintah justru menyalahkan kelompok-kelompok agama berdenominasi banyak yang hendak mendirikan rumah ibadah. Fakta ini misalnya dapat dilihat dari *statement* Saeroji, mantan Kepala Kantor Wilayah Kementerian Agama Jawa Barat, yang meminta agar umat Kristen Protestan beribadah bersama dalam satu gereja agar tidak menimbulkan konflik pendirian rumah ibadah.[22]

Pernyataan tersebut selain menandakan rendahnya tingkat literasi tentang keragaman internal agama lain juga mengindikasikan rendahnya tingkat toleransi dan pengetahuan mantan pejabat publik tersebut tentang hak kebebasan beragama. Padahal, doktrin Islam sangat menekankan toleransi dan menghargai hak kebebasan beragama, termasuk hak mendirikan rumah ibadah.

22 *Republika*, 24 September 2010, "Repot Enggak Ya, Bila 350 Sekte di Kristen Protestan Bangun Gereja".

PENDIRIAN RUMAH IBADAH DALAM PERSPEKTIF FIKIH

Rumah ibadah merupakan kebutuhan primer bagi umat beragama. Setiap umat beragama membutuhkannya untuk melangsungkan ibadah mereka, terlebih ibadah yang bersifat massal (jamaah). Bukan hanya berfungsi sebagai tempat ritual, keberadaan rumah ibadah juga memiliki banyak fungsi yang lain seperti fungsi sosial, pendidikan, dakwah, kesehatan, dan ekonomi.

Mendirikan rumah ibadah merupakan bagian dari hak kebebasan beragama dan Islam menjaminnya. Menjamin hak kebebasan beragama dan menghargai keyakinan non-Muslim merupakan bagian dari kemusliman. Membela hak kebebasan beragama tersebut dalam al-Qur'an antara lain ditandai dengan melindungi rumah-rumah ibadah pemeluk agama lain seperti gereja, sinagog, dan biara.[23] Hal ini tertuang dalam Q.S. Al-Hajj: 40, yang oleh Ibn Huwaizmandad dijadikan dasar teologis keharusan umat Muslim melindungi rumah ibadah umat non-Muslim.[24]

وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ

"Dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadah orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa".[25]

23 Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, (Depok: KataKita, 2009), hlm. 226.

24 Al-Qurthubi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān, Jilid VI, (Kairo: Dār al-Hadits, 2002), hlm. 385.*

25 Q.S. al-Hajj (22): 40.

Selain Q.S. Al-Hajj: 40, ayat lain yang menguatkan kewajiban Muslim untuk menghargai ibadah dan juga rumah ibadah agama lain adalah Q.S. Al-An'am: 108 yang sebagian redaksinya sebagai berikut:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًاۢ بِغَيْرِ عِلْمٍۗ

"Dan janganlah kamu memaki sesembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa dasar pengetahuan".

Sebagian pakar tafsir seperti al-Maraghi, al-Thabari, Tafsir al-Khazin, dan tafsir Mafatih al-Ghaib menafsirkan Q.S. Al-An'am: 108 tersebut sebagai larangan mencaci maki ibadah penganut agama lain karena dapat memunculkan reaksi balik dari orang/umat beragama yang dicacinya. Mencaci maki saja tidak diperkenankan apalagi menghalangi atau mengganggu ibadah dan rumah ibadah pemeluk agama lain.[26]

Jika dilihat dalam pandangan *maqāshid al-syariah*[27], pendirian rumah ibadah dapat dimasukkan ke dalam kategori *hifdz al-din* (melindungi dan menjamin hak kebebasan beragama). Sebab, tanpa adanya rumah ibadah (syiar agama), maka agama akan lenyap. Sementara itu, dalam perspektif fikih klasik, para ulama menghukumi rumah ibadah non-Muslim berdasarkan pertimbangan wilayah atau tempat di mana rumah ibadah tersebut dibangun. Para ulama salaf (klasik) memetakannya menjadi 3 (tiga) wilayah, yaitu:[28]

Pertama, wilayah yang sejak awal dibangun umat Islam. Wilayah ini populer disebut dengan kotanya umat

26 Ahmad Sada'i, "Pendirian Ruamah Ibadah dalam Pandangan Fikih". https://islamkaffah.id/hukum-pendirian-rumah-ibadah-non-muslim-dalam-fikih/

27 Menurut Al-Syatibi, tujuan beragama (*maqāshid al-syariah*) ada 5 macam, yaitu: (1) Menjaga agama (*hifdz al-din*); (2) Menjaga jiwa (*hifz al-nafs*); (3) Menjaga keturunan (*hifdz al-nasl*); (4) Menjaga harta (*hifdz al-mâl*); dan (5) Menjaga akal (*hifdz al- 'Aql*). Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah,* Juz II, (Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyah, 2005), hlm. 7-8.

28 Hamim HR, "Rumah Ibadah Non-Muslim dalam Pandangan Fikih Klasik". https://islami.co/rumah-ibadah-non-muslim-dalam-pandangan-fikih-klasik/.

Muslim (*amshar al-Muslimin*). Telah disepakati oleh 4 (empat) imam mazhab tentang pelarangan mendirikan rumah ibadah bagi non-Muslim di wilayah ini. Merespons pendapat ulama 4 madzhab ini, Sa'id Ramadan Al-Buthi menyebutkan bahwa alasan pelarangan terhadap umat non-Muslim membangun rumah ibadah di wilayah umat Islam adalah karena umat Muslim tidak membutuhkan rumah ibadah untuk menjalankan kegiatan keagamaan mereka.[29]

Selain itu, hukum pelarangan non-Muslim mendirikan rumah ibadah di wilayah Muslim harus ditafsirkan dalam kerangka "hukum mentah" yang belum tentu tepat diimplementasikan pada seluruh situasi dan kondisi. Hal ini karena antara menghukumi sesuatu dan menerapkannya merupakan dua hal yang berbeda. Oleh karenanya, belum tentu haram hukumnya menurut fikih kemudian dalam penerapannya pun menjadi tidak boleh. Dalam aras implementatif, hukum *taklifi* yang berjumlah 5 (lima) hukum yaitu: *wajib, haram, sunnah, makruh,* dan *mubah* terikat dengan hukum *wadh'iy* yang menentukan keberlangsungan dan eksistensinya.[30]

Dalam konteks ini, jika melarang non-Muslim mendirikan rumah ibadah mengakibatkan kerusakan (*dlarar*) yang lebih besar daripada membiarkannya, maka membiarkan dan membebaskan mereka untuk membangun rumah ibadah merupakan sikap yang harus dipilih. Hal ini sesuai dengan kaidah ارتكاب أخف الضررين yang berarti "*Menanggung resiko bahaya yang lebih ringan". Dalam konteks keindonesiaan yang masyarakatnya sangat plural, melarang non-Muslim mendirikan rumah ibadah tidak saja mengancam integrasi bangsa, namun* juga berdampak pada perlakuan diskriminatif yang akan diterima oleh umat Muslim di wilayah minoritas.[31]

29 *Ibid.*
30 *Ibid.*
31 *Ibid.*

Di luar 4 (empat) imam madzhab, Madzab Zaidiyyah justru membolehkan pemerintah mengizinkan umat non-Muslim untuk membangun rumah ibadah mereka sepanjang menurut pemerintah kebijakan tersebut membawa kemaslahatan.[32] Bagi saya, pendapat hukum madzab Zaidiyah tersebut sesuai dengan kondisi Indonesia yang memiliki keragaman agama. Dalam konteks ini, negara/pemerintah harus mampu berdiri di atas semua agama dan golongan. Negara/pemerintah tidak boleh abai terhadap hak-hak beragama seluruh warga negaranya, tak terkecuali dalam mengatur persoalan rumah ibadah. Jika terjadi konflik pendirian rumah ibadah, maka negara/pemerintah harus tampil menjadi hakim yang adil, baik kepada kelompok agama mayoritas maupun kelompok agama minoritas.

Kedua, wilayah yang ditaklukkan umat Muslim melalui jalur diplomasi dan perdamaian. Jika terdapat kesepakatan bahwa wilayah tersebut tetap menjadi milik masyarakat non-Muslim dan mereka bersedia membayar *kharaj* (pajak tanah) kepada pemerintah Islam, maka mereka diberi kebebasan untuk mendirikan rumah ibadah. Namun jika terjadi kesepakatan bahwa wilayah tersebut menjadi milik umat Muslim dan non-Muslim bersedia membayar pajak perlindungan (*jizyah*) kepada pemerintah Muslim, maka mereka diperbolehkan mendirikan rumah ibadah dengan seijin pemerintah. Terhadap wilayah yang ditaklukkan umat Muslim melalui jalur diplomasi dan perdamaian ini, Madzhab Maliki justru berpendapat bahwa masyarakat non-Muslim diperbolehkan mendirikan rumah ibadah secara mutlak tanpa ada-tidaknya kesepakatan asalkan di wilayah tersebut tidak dihuni oleh umat Muslim. Namun dalam pandangan Imam Ibnu Qasim, salah satu ulama Madzhab Maliki, di wilayah tersebut, masyarakat non-Muslim diberi kebabasan untuk mendirikan rumah ibadah terlepas ada-tidaknya persyaratan dan ada-tidaknya umat Muslim yang mendiami

32 *Ibid.*

wilayah tersebut. Rumah ibadah yang keberadaannya telah ada sebelum wilayah tersebut ditaklukkan oleh umat Muslim harus dipertahankan, dilindungi, dan tidak boleh dirusak.[33]

Ketiga, wilayah yang ditaklukan oleh umat Islam melalui kekuatan militer dan peperangan. Di wilayah ini para ulama bermufakat bahwa non-Muslim dilarang mendirikan rumah ibadah. Alasannya, wilayah yang ditaklukkan umat Muslim dengan peperangan otomatis menjadi *ghanimah* umat Muslim. Kendati demikian, Ibnu Qasim al-Maliki mengatakan kebolehan mendirikan rumah ibadah dengan syarat memperoleh izin dari pemerintah terlebih dahulu. Pendapat Ibnu Qasim al-Maliki menjadi pendapat *mu'tamad* dalam Mazhab Maliki*. Bagi* rumah ibadah yang telah berdiri sebelum ditaklukkan oleh umat Muslim, maka rumah ibadah tersebut tetap wajib dilindungi dan dilarang untuk merusaknya.[34]

Mencermati kebijakan pelarangan pendirian rumah ibadah bagi non-Muslim sebagaimana dipaparkan di atas harus dilihat konteksnya saat itu. Kebijakan pelarangan mendirikan rumah ibadah bagi non-muslim lebih merupakan kebijakan yang lahir pada situasi peperangan dan permusuhan antara umat Muslim dengan non-Muslim. Oleh karena itu, saat politik dunia telah berubah, maka kebijakan pelarangan pendirian rumah ibadah mesti ditinjau ulang. Pada konteks saat ini yang berlaku adalah prinsip persaudaraan dan penghormatan satu sama lain, sehingga yang lebih tepat dari pembahasan *fikih* dalam hal ini adalah norma kesepakatan pada saat perdamaian (*'aqd ash-shulh*). Oleh karena itu, prinsip yang mesti dijunjung adalah bahwa orang-orang Muslim terikat kesepakatan dengan yang orang-orang non-Muslim dengan hak dan kewajiban yang sama, baik dalam bertetangga, berbangsa, dan bernegara (*lahum mâ lanâ, wa 'alaihim mâ 'alainâ*). Tidaklah adil bilamana orang-

33 *Ibid.*
34 *Ibid.*

orang Muslim menuntut pembangunan masjid di negara-negara non-Muslim, namun pada saat yang sama, umat Muslim melarang pendirian rumah ibadah non-muslim di negara Muslim. Terlebih saat ini negara-negara Muslim strukturnya telah berubah menjadi negara-bangsa (*nation-state*) yang meniscayakan seluruh warga negara memiliki hak sama dalam beragama, termasuk hak mendirikan rumah ibadah.[35]

Secara historis, di era pembebasan awal Islam (*Futuhāt al-Ulā*), para sahabat tidak satu pun yang pernah memerintahkan merusak dan merubuhkan rumah ibadah non-Muslim. Bahkan, menurut pandangan Imam Ibnu Qudamah, perintah untuk tidak merusak dan merubuhkan rumah ibadah non-Muslim telah menjadi kesepakatan ulama (*ijmā'*).[36] *Ijmā'* ulama tersebut sejalan dengan fakta historis. Penaklukan Islam atas suatu daerah/wilayah tidak pernah disertai dengan pemaksaan kepada non-Muslim untuk memeluk agama Islam dan juga membiarkan rumah ibadah mereka tetap berdiri. Dalam catatan sejarah, ada beberapa pemimpin Muslim (khalifah) yang memerintahkan melindungi rumah ibadah non-Muslim dan melarang keras umat Muslim merusaknya. Salah satunya adalah Umar bin Khattab. Dalam penaklukan Yerusalem, pengganti Abu Bakar tersebut berjanji kepada kepada Uskup Agung Saphonius untuk menjamin dan memberi perlindungan penuh kepada penduduk Yerusalem yang sebagian besar beragama Kristen. Umar bin Khattab mengatakan tidak akan menghancurkan gereja dan apalagi mengubahnya menjadi masjid. Ia berkomitmen untuk melindungi rumah ibadah non-Muslim, memberi kebebasan penduduk untuk menjalankan ibadah, dan menjaga harta mereka.[37] Dalam Piagam Aelia (Yerusalem) dinyatakan bahwa:

35 Faqih Abdul Qodir, "Bolehkah Ikut Membangun Rumah Ibadah non-Muslim?" https://islami.co/bolehkah-ikut-membangun-rumah-ibadah-non-muslim/.

36 Hamim HR, "Rumah Ibadah Non-Muslim dalam Pandangan Fikih Klasik". https://islami.co/rumah-ibadah-non-muslim-dalam-pandangan-fikih-klasik/.

37 *Ibid.*

> "Inilah janji perlindungan keamanan yang diberikan oleh hamba Allah, Umar Amir al-Mukminin, kepada penduduk Aelia, yaitu: keamanan bagi diri mereka, harta benda, gereja-gereja, salib-salib serta seluruh peribadahan mereka. Bangunan gereja mereka tidak akan diduduki, dirobohkan, atau pun dikurangi luasnya, diambil salib-salibnya, atau pun apa saja dari harta benda mereka. Tidak pula mereka akan dipaksa meninggalkan agamanya atau diganggu dengan suatu gangguan dan tidak akan diperbolehkan seorang pun kaum Yahudi berdomisili di Aelia bersama mereka". [38]

Khalifah lain yang memiliki komitmen dan kebijakan melindungi rumah ibadah non-Muslim adalah Amr bin Ash. Saat menguasai Mesir, ia mengeluarkan kebijakan yang menjamin keamanan dan perlindungan terhadap gereja dan simbol peribadatan umat Kristiani. Amr bin Ash tidak pernah sekalipun mencampuri urusan agama lain dan memberi kebebasan pengelolaan gereja kepada umat Nasrani. Hingga akhir kekuasannya, ia tidak pernah merusak dan menghancurkan rumah ibadah non-Muslim.[39] Kebijakan yang kurang lebih sama juga dikeluarkan oleh Umar bin Abdul Aziz. Ia melarang umat Muslim untuk merusak dan merobohkan rumah ibadah non-Muslim. Dalam suratnya, ia memerintahkan kepada seluruh bawahannya agar tidak merobohkan Sinagog, Gereja, dan juga rumah penyembah api.[40]

PENDIRIAN RUMAH IBADAH DALAM PERSPEKTIF HAK ASASI MANUSIA

Pengaturan pendirian rumah ibadah melalui PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 merupakan hal yang wajar.

38 Mujar Ibnu Syarif, *Hak-hak Politik Minoritas Non-Muslim dalam Komunitas Islam* (Bandung: Angkasa, 2003), hlm. 41.

39 Hengki Ferdiansyah, "Para Khalifah yang Melindungi Rumah Ibadah Pemeluk Agama Lain". https://islami.co/para-khalifah-yang-melindungi-rumah-ibadah-pemeluk-agama-lain/.

40 Hamim HR, "Rumah Ibadah Non-Muslim dalam Pandangan Fikih Klasik". https://islami.co/rumah-ibadah-non-muslim-dalam-pandangan-fikih-klasik/.

Apalagi bila dimaksudkan untuk membangun kerukunan antarumat beragama. Namun sayangnya, peraturan tersebut sarat diskriminasi, sehingga tidak sedikit kelompok agama minoritas yang menilai keberadaan peraturan tersebut lebih menguntungkan kelompok agama mayoritas. Padahal, sebuah peraturan sejatinya dibuat untuk menciptakan keadilan dan melindungi seluruh masyarakat, tak terkecuali kelompok agama minoritas.[41] Kehadiran peraturan seharusnya tidak boleh mendiskriminasikan suatu kelompok agama tertentu karena setiap orang/kelompok agama tidak boleh mengalami tindakan diskriminatif dan berhak mendapat perlindungan dari perlakuan diskriminatif. Jaminan konstitusional ini antara lain dapat dilihat dalam UUD Tahun 1945 Pasal 28I Ayat 2 yang berbunyi: "Setiap orang berhak bebas dari perlakuan yang diskriminatif atas dasar apapun dan berhak mendapatkan perlindungan terhadap perlakukan yang diskriminatif itu".

Sayangnya, pengaturan pendirian rumah ibadah di Indonesia melalui PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 dalam praktiknya banyak dilakukan dengan cara-cara yang diskriminatif dan kerap memihak kelompok mayoritas. Menjadi wajar jika banyak yang mempersepsikan bahwa PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 hanya berlaku bagi kelompok agama minoritas saja. Banyak kelompok minoritas agama yang menilai bahwa keberadaan melalui PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 tersebut justru menjadi penghalang bagi mereka dalam beribadah.

Maraknya konflik pendirian rumah ibadah di Indonesia semestinya dapat menyadarkan berbagai pihak untuk menataan keragaman agama secara lebih baik. Beragam konflik pendirian rumah ibadah mestinya dapat dijadikan momentum bagi pemerintah untuk segera merevisi atau mencabut PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006. Sebab, peraturan ini justru acapkali

41 Testriono, "Menyegel Kebebasan Beragama", http://islamlib.com/id/artikel/menyegel-kebebasan-beragama.

menjadi faktor pemicu berbagai konflik pendirian rumah ibadah. PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 acap juga menjadi pembenar dan dalih bagi kelompok-kelompok tertentu untuk menghambat dan menghalangi pendirian rumah ibadah. Pemerintah mestinya secepatnya melakukan evaluasi apakah keberadaan PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 maslahat atau mafsadat bagi kerukunan umat beragama di Indonesia.[42]

Melihat maraknya konflik rumah ibadah belakangan ini, kehadiran PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 tampak kontraproduktif bagi kerukunan hidup beragama dan hak asasi manusia (HAM). Perlu digarisbawahi, mendirikan rumah ibadah merupakan bagian dari hak asasi beragama (*religious human right)* yang dijamin oleh konstitusi, regulasi negara, dan regulasi internasional. Jaminan konstitusional ini dapat ditilik dalam UUD Tahun 1945 Pasal 28E ayat (1)[43], Pasal 28I ayat (1)[44], Pasal 29 ayat (2)[45], dan Pasal 22 Undang-Undang (UU) Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia (HAM).[46] Jaminan konstitusional sejenis dapat pula ditemukan pada sejumlah hukum internasional yang telah diratifikasi pemerintah Republik Indonesia seperti Pasal 18 *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR/Kovenan Internasional Hak-Hak Sipil

42 Testriono, "Menyegel Kebebasan Beragama", http://islamlib.com/id/artikel/menyegel-kebebasan-beragama.

43 Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali.

44 Hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kemerdekaan pikiran dan hati nurani, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi di hadapan hukum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun.

45 Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

46 (1) Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu; (2) Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

dan Politik)[47], Pasal 18 *Universal Declaration of Human Rights* (Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia)[48], dan Pasal 6 Deklarasi Penghapusan Segala Bentuk Intoleransi dan Diskriminasi Berdasarkan Agama atau Keyakinan (*Declaration on The Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief)* yang dicetuskan melalui resolusi Sidang Umum PBB No 36/55 pada 25 November 1981.[49]

47 Indonesia pada tahun 2005 telah meratifikasi Kovenan Internasional Hak-Hak Sipil dan Politik melalui UU Nomor 12 Tahun 2005. Kovenan ini bersifat mengikat secara hukum (*legaly binding*) dan sebagai negara yang telah meratifikasi, Indonesia berkewajiban memasukkannya sebagai bagian dari perundang-undangan nasional dan memberikan laporan secara periodik kepada Komisi HAM PBB. Setara Institute, *Negara Harus Bersikap: Tiga Tahun Laporan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2007-2009* (Jakarta: Setara Institute, 2010), hlm. 5. Isi Kovenan Internasional Hak-Hak Sipil dan Politik sebagai berikut: (1) Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, keyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menetapkan agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, dan kebebasan, baik secara sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, baik di tempat umum atau tertutup, untuk menjalankan agama dan kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, pentaatan, pengamalan, dan pengajaran; (2) Tidak seorang pun dapat dipaksa sehingga terganggu kebebasannya untuk menganut atau menetapkan agama atau kepercayaannya sesuai dengan pilihannya; (3) Kebebasan menjalankan dan menentukan agama atau kepercayaan seseorang hanya dapat dibatasi oleh ketentuan berdasarkan hukum, dan yang diperlukan untuk melindungi keamanan, ketertiban, kesehatan, atau moral masyarakat, atau hak-hak dan kebebasan mendasar orang lain; (4) Negara Pihak dalam Kovenan ini berjanji untuk menghormati kebebasan orang tua dan apabila diakui, wali hukum yang sah, untuk memastikan bahwa pendidikan agama dan moral bagi anak-anak mereka sesuai dengan keyakinan mereka sendiri.

48 Setiap orang berhak atas kebebasan pikiran, hati nurani dan agama; dalam hal ini termasuk kebebasan berganti agama atau kepercayaan, dengan kebebasan untuk menyatakan agama atau kepercayaan dengan cara mengajarkannya, melakukannya, beribadah dan mentaatinya, baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, di muka umum maupun sendiri.

49 Sesuai dengan ketentuan Pasal 1 Deklarasi ini dan dengan tunduk pada ketentuan-ketentuan Pasal 1 ayat 3 hak atas kebebasan pikiran, hati nurani, beragama atau keyakinan harus mencakup, antara lain,kebebasan-kebebasan berikut: (a) Beribadah atau berkumpul dalam hubungannya dengan suatu agama atau keyakinan, dan mendirikan serta mengelola tempat-tempat untuk tujuan-tujuan ini; (b) Mendirikan dan mengelola berbagai lembaga amal atau kemanusiaan yang tepat; (c) Membuat, memperoleh dan mempergunakan sampai sejauh memadai berbagai benda dan material yang diperlukan berkaitan dengan upacara atau adat-istiadat suatu agama atau keyakinan; (d) Menulis, mengemukakan dan menyebarluaskan berbagai penerbitan yang relevan di bidang-bidang ini; (e) Mengajarkan suatu agama atau keyakinan di tempat-tempat yang cocok untuk maksud-maksud ini; (f) Mengumpulkan dan menerima sumbangan-sumbangan keuangan dan sumbangan-sumbangan lain sukarela dari perseorangan atau lembaga; (g) Melatih, menunjuk, memilih atau mencalonkan dengan suksesi para pemimpin yang tepat yang diminta dengan persyaratan-persyaratan dan standar-standar agama atau keyakinan apapun; (h) Menghormati hari-hari istirahat, dan merayakan hari-hari libur dan upacara; (i) Mendirikan dan mengelola komunikasi-komunikasi dengan seseorang dan masyarakat dalam persoalan-persoalan agama atau keyakinan pada tingkat nasional dan internasional.

Hak mendirikan rumah ibadah merupakan bagian dari kebebasan memanifestasikan agama atau kepercayaan. Hal ini dapat dilihat dalam Paragraf 4 Komentar Umum Nomor 22 atas Pasal 18 Kovenan Hak-Hak Sipil dan Politik (UU Nomor 12 Tahun 2005) yang menyebutkan bahwa makna ibadah terdiri dari ritual dan upacara keagamaan yang merupakan ekspresi langsung dari ajaran agama/kepercayaan, juga berbagai jenis kegiatan keagamaan yang terintegrasi dengan kegiatan ritual keagamaan dan lain-lain seperti bangunan rumah ibadah, penggunaan dan pemasangan objek/simbol keagamaan, menjalankan libur/hari keagamaan.[50] Hak mendirikan rumah ibadah sejatinya tidak dapat dipisahkan dari hak untuk beribadah. Paul M. Taylor, pakar studi agama dan hak asasi manusia, mengatakan bahwa hak untuk beribadah mencakup dua hal, yaitu hak mendirikan rumah ibadah (*to establish*) dan hak untuk menjalankan atau menjaga rumah ibadah tersebut (*to maintain*).[51]

Berdasarkan instrumen-instrumen hukum di atas, maka dapat disimpulkan bahwa tidak ada alasan bagi siapapun, termasuk negara/pemerintah, melarang umat beragama mendirikan rumah ibadah. Sebaliknya, negara/wajib wajib memenuhi, memfasilitasi, dan memproteksi warga negaranya yang hendak mendirikan rumah ibadah. Dalam konteks ini, mengutip pendapat M. Amin Abdullah, sebagai negara anggota PBB dan telah banyak meratifikasi produk perundang-undangan yang dideklarasikan oleh badan dunia tersebut, Indonesia wajib melaksanakan seluruh ketentuan yang terdapat dalam produk perundang-undangan yang telah diratifikasinya tersebut.[52]

50 Siti Aminah dan Uli Parulian Sihombing, *Memahami Kebijakan Rumah Ibadah* (Jakarta: The Indonesian Legal Resource Center-Freedom House, 2010), hlm. 5.

51 Paul M. Taylor, *The Right to Manifest Religious Belief and Applicable Limitations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 242.

52 M. Amin Abdullah, "Kebebasan Beragama Atau Berkeyakinan dalam Perspektif Kemanusiaan Universal, Agama-Agama dan Keindonesiaan", hlm. 14-15. Makalah disampaikan pada "Training HAM Lanjutan untuk Dosen Hukum dan HAM" yang diselenggarakan oleh Pusat Studi Hak Asasi Manusia Universitas Islam Indonesia (Pusham UII) bekerja sama dengan Norks Senter for Menneskerettigheter Norwegian Centre for Human Rights di Jogjakarta Plaza Hotel, 8-10 Juni 2011.

Hal ini memuat pengertian bahwasannya negara/pemerintah berkewajiban untuk menjamin, menghormati, dan melindungi hak-hak asasi warga negaranya, termasuk hak mendirikan rumah ibadah.

Kendati demikian, negara/pemerintah diperbolehkan atau dibenarkan untuk melakukan pembatasan terhadap kebebasan mendirikan rumah ibadah. Namun pembatasan tersebut hanya dapat dibenarkan melalui aturan hukum dan dengan alasan untuk melindungi keamanan publik, ketertiban umum, kesehatan publik, atau moral publik, atau hak-hak dan kebebasan-kebebasan orang-orang lain. Hal ini tertuang dalam Pasal 18 ayat (3) Kovenan Hak-Hak Sipil dan Politik (UU Nomor 12 Tahun 2005). Pernyataan yang kurang lebih serupa dapat pula dilihat dalam Pasal 28J UUD Tahun 1945 yang menyatakan bahwa pembatasan terhadap manifestasi beragama hanya dapat dilakukan melalui undang-undang dalam rangka melindungi keamanan dan ketertiban umum, moral, nilai-nilai agama, dan untuk menghormati hak dan kebebasan orang lain.

Pembatasan dan pengaturan terhadap rumah ibadah diperbolehkan sebab mendirikan rumah ibadah merupakan manifestasi agama yang masuk dalam kategori *forum externum* (kebebasan eksternal).[53] Dalam ranah *forum externum*, negara

53 Meski HAM mengakui adanya pembatasan dalam menunaikan jaminan kebebasan hak-hak asasi manusia, termasuk pendirian rumah ibadah, tetapi pemantauan terhadap berbagai pelanggaran, baik hak-hak yang termasuk dalam kategori *forum internum* (kebebasan internal) maupun hak-hak yang termasuk dalam kategori *forum externum* (kebebasan eksternal) tetap harus dilakukan. *Forum internum* (kebebasan internal) adalah kebebasan untuk meyakini, menganut dan berpindah agama/keyakinan serta hak untuk tidak dipaksa menganut atau tidak menganut suatu agama/keyakinan. Hak-hak dalam *forum internum* merupakan hak yang bersifat absolut, tidak dapat dikurangi/dibatasi dalam keadaan apapun *(non-derogable rights).* Bahkan, dalam keadaan perang dan keadaan darurat umum sekalipun, negara tidak boleh mengintervensi *forum internum* ini. Yang termasuk dalam kategori *forum internum* adalah: (1) hak untuk bebas menganut dan berpindah agama; (2) hak untuk tidak dipaksa menganut atau tidak menganut suatu agama. *Forum externum* (kebebasan eksternal) adalah kebebasan untuk memanifestasikan agama dan keyakinan dalam bentuk beribadah baik secara pribadi maupun bersama-sama, baik secara tertutup maupun terbuka. Dalam situasi khusus, negara diperbolehkan membatasi atau mengekang hak-hak dan kebebasan ini, namun dengan *margin*

diperbolehkan melakukan pembatasan kebebasan beragama/berkeyakinan tak terkecuali pembatasan/pengaturan pendirian rumah ibadah, dengan pertimbangan yang sejalan dengan prinsip-prinsip HAM. Pembatasan dan pengaturan tidak boleh diterapkan untuk tujuan-tujuan yang diskriminatif dan atau diterapkan dengan cara yang diskriminatif. Konsep moral sebagaimana yang dimaksud dalam Pasal 18 ayat (3) Kovenan Hak-Hak Sipil dan Politik (UU Nomor 12 Tahun 2005) dan Pasal 28J UUD Tahun 1945 harus berasal dari banyak tradisi sosial, filsafat, dan agama.[54] Pembatasan dan pengaturan pendirian rumah ibadah sudah semestinya didasarkan pada prinsip-prinsip moral yang diambil dari semua agama. Sayangnya, PBM No. 9/2006 dan No. 8/2006 belum mencerminkan prinsip-prinsip HAM dan prinsip-prinsip moral semua agama .

PENUTUP

Dari uraian sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa perizinan menjadi salah satu penyebab utama konflik pendirian rumah ibadah yang menimbulkan beberapa ketegangan antarpenganut agama berbeda. Dengan mengkaji ulang regulasi-regulasi terkait, berimplikasi pada terrealisasinya hak kebebasan beribadah di Indonesia setiap idividu. Meskipun demikian, pembatasan dan

of discretion atau prasyarat yang ketat dan *legitimate* berdasarkan prinsip-prinsip Siracusa. Prinsip Siracusa adalah prinsip tentang ketentuan pembatasan dan derogasi ketentuan dalam ICCPR. Lahir dalam Pertemuan Panel 31 pakar HAM dan hukum internasional dari berbagai negara di Sicilia, Italia, tahun 1984. Pertemuan ini menghasilkan seperangkat standar interpretasi atas klausul pembatasan hak dalam ICCPR. Sedangkan yang termasuk dalam rumpun kebebasan eksternal adalah (1) kebebasan untuk beribadah baik secara pribadi maupun bersama-sama, baik secara tertutup maupun terbuka; (2) kebebasan untuk mendirikan tempat ibadah; (3) kebebasan untuk menggunakan simbol-simbol agama; (4) kebebasan untuk merayakan hari besar agama; (5) kebebasan untuk menetapkan pemimpin agama; (6) hak untuk mengajarkan dan menyebarkan ajaran agama; (7) hak orang tua untuk mendidik agama kepada anaknya; (8) hak untuk mendirikan dan mengelola organisasi atau perkumpulan keagamaan; dan (9) hak untuk menyampaikan kepada pribadi atau kelompok materi-materi keagamaan. Setara Institute, *Negara Harus Bersikap*, hlm. 7-8.

54 The Wahid Institute, *Annual Report Kebebasan Beragama dan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2009* (Jakarta: The Wahid Institute, 2010), hlm. 19.

pengaturan terhadap rumah ibadah dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara yang majemuk diperbolehkan sebab mendirikan rumah ibadah merupakan manifestasi agama yang masuk dalam kategori *forum externum* (kebebasan eksternal).[]

DAFTAR PUSTAKA

Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah,* Juz II. Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyah, 2005.

Al-Qurthubi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān, Jilid VI, Kairo: Dār al-Hadits, 2002.*

Aminah, Siti dan Uli Parulian Sihombing, *Memahami Kebijakan Rumah Ibadah*, Jakarta: The Indonesian Legal Resource Center-Freedom House, 2010.

-------, *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia Tahun* 2010, Yogyakarta: CRCS UGM, 2011.

Cholil, Suhadi, "Rumitnya Perizinan Rumah Ibadah", *Suara Pembaruan,* 31 Januari 2009.

Fauzi, Ihsan Ali-, dkk., *Kontroversi Gereja di Jakarta*, Yogyakarta: CRCS UGM, 2011.

Ferdiansyah, Hengki, "Para Khalifah yang Melindungi Rumah Ibadah Pemeluk Agama Lain". https://islami.co/para-khalifah-yang-melindungi-rumah-ibadah-pemeluk-agama-lain/.

Firdaus, Akhol, dkk., *Negara Menyangkal: Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2010*, Ismail Hasani dan Bonar Tigor Naipospos (ed.), Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2011.

Ghazali, Abd. Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, Depok: KataKita, 2009.

Hamim HR, "Rumah Ibadah Non-Muslim dalam Pandangan Fikih Klasik". https://islami.co/rumah-ibadah-non-muslim-dalam-pandangan-fikih-klasik/.

Ichwan, Moch. Nur, "Menuju Governansi Humanis Agama: Refleksi Ulang Tahun Ke-64 Kementerian Agama". Makalah

disampaikan dalam seminar HUT Kementerian Agama RI, Jakarta 21 Januari 2011.

Indopos, 23 Maret 2006, "Revisi SKB Dua Menteri Disahkan".

Intan, Benyamin F., "Rumah Ibadah dan Hegemoni Negara", *Suara Pembaruan*, 3 Agustus 2009.

Khalikin, Ahsanul, "Pendirian Rumah Ibadah dalam Perspektif PBM Nomor 9 dan 8 Tahun 2006 (Kasus Pencabutan IMB Gereja HKBP Pangkalan Jati Gandul, Kec. Limo Kota Depok), *Harmoni*, Volume IX, Nomor 35, Juli-September 2010.

Kustini, dkk., *Efektivitas Sosialisasi Peraturan Bersama Menteri Nomor. 9 dan 8 Tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat*, Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009.

Qodir, Faqih Abdul, "Bolehkah Ikut Membangun Rumah Ibadah non-Muslim?" https://islami.co/bolehkah-ikut-membangun-rumah-ibadah-non-muslim/.

Republika, 24 September 2010, "Repot Enggak Ya, Bila 350 Sekte di Kristen Protestan Bangun Gereja".

Rumadi, "Mengawal Pluralisme di Tengah Kegamangan Negara" dalam Ahmad Suaedy, dkk., *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu Penting di Indonesia*, Jakarta: The Wahid Institute, 2007.

Sada'i, Ahmad, "Pendirian Ruamah Ibadah dalam Pandangan Fikih". https://islamkaffah.id/hukum-pendirian-rumah-ibadah-non-muslim-dalam-fikih/

Saidi, Anas, dkk., *Menekuk Agama, Membangun Tahta: Kebijakan Agama Orde Baru*, Jakarta: Desantra, 2004.

Setara Institute*, Negara Harus Bersikap: Tiga Tahun Laporan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2007-2009*, Jakarta: Setara Institute, 2010.

Suaedy, Ahmad, "Kondisi Minoritas Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia dan Tantangan Ke Depan". Makalah disampaikan dalam "Seminar Nasional Hak Asasi Manusia, Kerukunan Kehidupan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia," di Komnas HAM, Jakarta 29 Juli 2010.

Suara Merdeka, 23 Maret 2006, "Menag: Sudah Tidak Multitafsir".

Syarif, Mujar Ibnu, *Hak-hak Politik Minoritas Non-Muslim dalam Komunitas Islam* Bandung: Angkasa, 2003.

Taylor, Paul M., *The Right to Manifest Religious Belief and Applicable Limitations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Tempointeraktif.com, "Wali Kota Kupang Hentikan Pembangunan Masjid". http:// www.tempo.co/hg/nusa_ lainnya/2011/08/10/brk,20110810351032,id.html.

Testriono, "Menyegel Kebebasan Beragama", http://islamlib. com/id/artikel/men yegel-kebebasan-beragama.

The Wahid Institute, *Annual Report Kebebasan Beragama dan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2009*, Jakarta: The Wahid Institute, 2010.

BAB V
MODERASI BERAGAMA DALAM KONSTRUKSI FIKIH ASY-SYA'RĀNĪ

Mohammad Nurun Nada

PENDAHULUAN

Syariat, dalam konteks keagamaan, merupakan aturan yang disandarkan kepada Tuhan guna mengatur makhluknya[1] Ia bertujuan untuk mengatur relasi antara makhluk dan Tuhannya maupun sesama makhluk demi kesejahteraan baik di dunia maupun akhirat.[2] Karena disandarkan pada Tuhan inilah, keberadaan syariat selalu didasarkan pada sumber-sumber otoritatif baik berupa firman ilahiah maupun risalah kenabian.

Akan tetapi, pereduksian syariat menjadi tak terelakkan saat ia menjadi sebuah disiplin keilmuan yang mapan. Institusionalisasi syariat dalam keilmuan tertentu, misalnya, memunculkan primordialisme atau sektarianisme bila maksud *syāri'* (Allah) tidak dipahami dengan baik melalui bantuan keilmuan lain, seperti dialami oleh sebagian ahli tafsir, hadis, fikih, tasawuf dan sebagainya. Sebagian ahli tafsir menganggap mereka paling mengerti aturan Allah karena telah terangkum dalam al-Qur'an, padahal fokus keilmuan mereka pada pemahaman al-Qur'an. Demikian pula, sebagian ahli hadis merasa paling otoritatif dalam memahami al-Qur'an karena melalui data-data

1 Ramdhan al-Buthi, *Ḍāwābiṭ al-Maṣlaḥah*, (Kairo: ar-Resalah, 1965), 48.
2 Wahbah Zuhaili, *Uṣūl Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2005), 307.

yang disandarkan pada Nabi-lah seseorang dapat sampai pada pemahaman yang paling tepat mengenai aturan Allah.

Nalar premordialis juga menghinggapi sebagian sufi. Menurut mereka, keilmuan yang berbasis pada teks dan rasionalitas hanya mampu menangkap aturan Allah pada sisi terluar tanpa bisa menyentuh esensinya. Pemahaman yang dihasilkan hanya bersifat *ẓanny* (prasangka) karena diperoleh melalui perangkat keilmuan yang juga *ẓanny*. Hanya melalui kejernihan hatilah, pesan-pesan ilahiah dapat ditangkap secara komprehensif. Pengalaman spiritual yang berbasis pada pendekatan mukasyafah adalah satu-satunya cara untuk menangkap hakikat syariat karena disingkap langsung oleh Allah sebagai *syāri'*. Walhasil, mereka merasa lebih memiliki otoritas untuk menerangkan dan mengkonstruksi wacana syariat.

Demikian pula, para ahli fikih merasa bahwa hanya melalui ilmu fikih-lah aturan-aturan Allah dapat dimengerti, karena produk ijtihad tersebut merupakan kristalisasi dari aturan Allah yang ada dalam al-Qur'an, al-Hadis, dan berbagai bentuk penalaran.[3] Oleh karena itu, para ahli fikih merasa lebih memiliki otoritas dalam menarasikan syariat, antara lain melalui penentuan kriteria *maṣlaḥah* dalam bingkai syariat.[4] Fakta bahwa wacana syariat lebih sering dibingkai dalam narasi *fiqhiyyah* turut menguatkan otoritas nalar fikih dalam menarasikan syariat sekaligus mengukuhkan dominasinya dalam mengkonstruksi syariah pada tataran normatif maupun praktis.

Primordialisme yang menjangkiti para ulama, baik *ahl an-nuqūl* maupun '*uqūl* serta para pengikutnya, secara tidak langsung

3 Hal ini dapat dipahami dari proses terbentuknya hukum fikih.

4 Dalam bingkai syariat, maslahat terbagi menjadi tiga, yakni: *mu'tabarah* (maslahat yang ditegaskan oleh nas), *mursalah* (maslahat yang tidak terdapat nas secara eksplisit, akan tetapi selaras dengan misi syariat) dan *mulghah* (maslahat yang bersebrangan dengan nas, baik secara eksplisit, maupun implisit). Lihat Wahbah Zuhaliy, *Uṣul al-Fiqh al-Islamī,* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 754.

melahirkan etnosentrisme yang berakibat pada menguatnya sektarianisme dan permusuhan di antara para ulama dengan latar belakang keilmuan berbeda.[5] Akibatnya, syariat mengalami degradasi, secara dogmatis maupun metodologis, karena hanya ditampilkan dalam bingkai keilmuan yang parsial dan saling menegasikan satu sama lain.[6] Universalitas syariat tercederai karena nalar komunalistik yang parsial dan tidak utuh. Kondisi ini juga turut menyulut pertikaian maupun konflik sosial, yang mengarah pada aksi radikalisasi dan kekerasan sosial.

Ilmu Fikih, yang mendominasi diskursus syariah, juga mengalami kecenderungan serupa. Narasi fikih klasik lebih banyak diwarnai nalar kebahasaan yang bertumpu pada tekstualitas normatif.[7] Di samping itu, konstruksi fikih lebih banyak menampilkan permasalahan khilafiah yang dibangun atas diskripsi tafsir maupun syarah atas nas.[8]Akibatnya, konsepsi syariah hanya hidup dalam imajinasi para fukaha, karena tumbuh hanya dari pembacaan dialogis antara teks dan nalar pembacanya, yang juga bersifat tekstualis. Pada kondisi demikian, syariah menjadi problematis dalam tataran praktis karena tidak dikonstruksi dari dialog antara teks dan realitas, dan kalaupun realitas dipertimbangkan ia harus tunduk pada teks. Hasilnya adalah hukum-hukum syariah yang kontradiktif dengan tujuan syariah, seperti nampak dari beberapa hukum fikih yang terkesan diskriminatif terhadap perempuan maupun

5 Anur al-Jund, *Mausū'ah al-Islamiyah Tarīkh al-Gazw wa al-Fikr wa Tagrīb*, (Dar al-I'tisham, t, th), 250.

6 Pereduksian syariat terjadi, antara lain, ketika parameter hukum syariat hanya berbasis pada hal-hal yang bersifat positivistik, seperti penentuan hukum berdasar '*illah*. Hal ini mempengaruhi parameter maslahat pada hal-hal yang nampak secara indrawi. Seperti penentuan illat d perbolehkannya qasar maupun jama' salat yang bertumpu pada masāfah (jarak). Hal ini karena adanya anggapan, masyaqqah tidak dapat ditentukan secara objektif, sehingga yang dijadikan alasan adalah jarak tempuh perjalanan.

7 Mustafa Said al-Khin, *Aśar al-Ikhtilāf Fī al-Qawāid al-Uṣūliyyah Fī Ikhtilāf al-Fuqāhā'*, (Kairo: Muasssah ar-Risalah, 1994)

8 Muhammad at-Tahir Ibnu 'Asyur, *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiah*, (Ardan: Dar an-Nafais, 2001), 90.

kelompok tertentu.[9] Pendek kata, syariah yang dicitrakan oleh fikih cenderung tidak universal maupun tidak moderat bagi kalangan tertentu.

Dalam kondisi tersebut, Abd. Wahab asy-Sya'rāni mewacanakan narasi fikih yang berbeda dari nalar fikih yang lebih dahulu mapan. Ia mengkonstruksi narasi fikih dengan basis interdisipliner,[10] sesuai latar belakang keilmuannya yang memang multidisiplin; di samping seorang fakih, asy-Sya'rani juga seorang sufi, mursyid dan praktisi sosial. Melalui narasi fikih interdisipliner yang dibangunnya, asy-Sya'rani mengambil jalan berbeda dari para fukaha dan *uṣuliyyūn* yang lebih terpolarisasi pada sisi positivistik semata.[11]Keragaman fikih yang dibangun oleh asy-Sya'rāni dipandang berbeda dengan narasi fikih secara umum, walaupun tidaklah sepopuler narasi fikih para fukaha terdahulu maupun sesudahnya, khususnya di kalangan Syafi'iyyah, seperti ar-Rāfi'ī, an-Nawāwī, dan sebagainya.[12] Narasi fikih yang digagas oleh asy-Sya'rāni terkesan menjadi fikih pinggiran jika dibandingkan dengan narasi fukaha yang lain.

Walaupun demikian, konstruksi syariah asy-Sya'rānī dalam narasi fikihnya mempunyai originalitas dalam membangun moderasi beragama, dengan meredakan konflik yang timbul dari primordialisme, etnosentrisme dan sektarianisme. Hal ini antara lain didasarkan pada beberapa aspek berikut: pertama, dalam mukaddimah *Mīzān al-Qubrā* asy-Sya'rani, menegaskan

9 Lihat hukum fikih yang berbasis pada hadis-hadis misoginis yang mencitrakan perempuan merupakan sumber fitnah, antara lain tentang hukum perempuan berjamaah di masjid.

10 Narasi fikih asy-Sya'rāni menggunakan nalar kesufian. Lihat Miftahul Huda, "Epistemologi Tasawuf dalam Pemikiran Fikih al-Sya'rani" , *Ulumuna*, Vol. XIV, No. 2, (Desember 2010)

11 Polarisasi posistifistik dalam ini nampak pada kriteria illat yang menjadi alasan keberadaan suatu hukum, yakni, zāhir (jelas) dan mundābit (terukur).

12 Hal ini dapat dilihat dari budaya rantai penjelas suatu fan ilmu, dari kitab matan, syarah, hasyiyah dan mukhtasar dalam kitab babon mazhab Syāfi'ī. Di beberapa kitab fikih Syafi'iyyah, juga tidak ada yang mengutip pendapat asy-Sya'rāni dalam permasalahan fikih.

bahwa tujuan penyusunannya adalah untuk mengklarifikasi pemahaman syariah yang jamak beredar dikalangan pengikut mazhab yang mengakibatkan konflik keagamaan, karena etnosentrisme dan sektarianisme yang muncul dari para pengikut mazhab. Kedua, tipologi fikih asy-Sya'rani mengadopsi elemen-elemen kalangan yang saling berkonflik secara dialektik. Ketiga, asy-Sya'rani merupakan sosok akademisi, maupun praktisi yang otoritatif, dalam konteks lintas keilmuan. Hal ini menegaskan bahwa dalam narasi fikihnya, asy-Sya'rani sebagai sosok yang otoritatif mengkonstruksi tipologi fikih berbasis pada penyelesaian konflik keberagamaan yang berbasis pada konstruksi fikihnya.

Keadaan sosial keagamaan di Indonesia tidak dapat dikatakan kondusif dalam konteks moderasi. Hal ini dibuktikan bahwa konflik yang dilatarbelakangi keagamaan masih banyak terjadi di Indonesia, antara lain menyangkut aliran, paham dan gerakan keagamaan, pembangunan rumah ibadah, hingga isu radikalisme, ekstrimisme dan terorisme. Ruang lingkupnya pun tidak hanya pada tataran lokalistik, akan tetapi juga pada tataran nasional, bahkan global, yang mengancam keberlangsungan berbangsa dan bernegara.[13] Oleh karena itu dibutuhkan produksi wacana moderasi beragama, sebagai suatu inspirasi dalam mewujudkan moderasi beragama.

Dalam kontek inilah, maka penelitian ini mencoba mengeksplorasi konstruksi narasi fikih asy-Sya'rani merelevansikannya dalam konteks moderasi beragama di Indonesia.

BIOGRAFI ABD. WAHĀB ASY-SYA'RĀNĪ

Nama lengkap Abd. Wahab asy-Sya'rāni adalah Abü al-Mawāhib 'Abd. Wahab ibn Aḥmad ibn 'Alī ibn Aḥmad ibn

13 Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementrian Agama RI, 2019),59.

Muḥammad ibn Zawqan ibn Musā ibn Ṣulṭān Aḥmad ibn Ṣulṭān Said ibn Ṣulṭān Qasyin ibn Ṣulṭān Muḥyi ibn Ṣulṭān Zawqan ibn Ṣulṭān Zayyān ibn Ṣulṭān Muḥammad ibn Ṣulṭān Musā ibn Sayyid Muḥammad ibn Hanafiyyah ibn 'Alī ibn Abī Ṭālib.[14] Asy-Sya'rāni lahir di wilayah Qalqasyandah Mesir pada 898 M/ 1493 H di masa pemerintahan dinasti Mamalik,[15] dan meninggal pada 1565 M/973 H.

Abd. Wahab asy-Sya'rani memulai pendidikannya bersama ayahnya. Pada usia 12 tahun, tepatnya 910, dia melanjutkan rihlah ilmiahnya di al-Azhar Kairo selama 5 tahun.[16] Kemudian, selama 17 tahun dia berpindah-pindah dari Masjid asal-Gamiri dan Masjid Um Khound, dari satu halakah ke halakah yang lain.[17] Selama masa pendidikannya, asy-Sya'rāni dibimbing oleh beberapa pakar, antara lain: Syekh Amin ad-Dīn, Syekh Syams ad-Dīn ad-Dawakhilī, Syekh Zakāriyā al-Anṣārī, Khidir, 'Alī al-Khawwās. Menurut penelitian 'Abd Ḥāfiẓ, asy-Sya'rāni pernah belajar kepada lebih dari 50 guru. Mereka berperan membentuk kualitas asy-Sya'rāni menjadi pakar dalam beberapa keilmuan yang berbeda, seperti tafsir, hadis, fikih, tasawuf dan sebagainya.[18] Karya-karya Abd. Wahab asy-Sya'rāni mencakup berbagai bidang keilmuan, baik fikih, usul fikih, akidah, bahasa, pengobatan maupun tasawuf.[19] Menurut Abū Yazin al-Mahadi, asy-Sya'rāni telah menghasilkan lebih dari 80 karya.[20]

Pemikiran suatu tokoh tidak dapat dilepaskan dari kesejarahan, baik sosial, budaya, ideologi, serta politik.[21]

14 Abd. al-Ḥāfiẓ, *Abd. al-Wahab asy-Sya'ranī*, (Beirut: Dar al-Kurub, 1985), 21.

15 Abd. Al-Wahab asy-Sya'rāni, *Al-Qawāid al-Kasyfiyah*, tahkik. Ahmad Mahmud Ruwaisy, (Damaskus: Dar at-Taqwa, t.th.), 9.

16 Abd al-Wahab asy-Sya'rāni, *Mīzān al-Kubrā*, 18.

17 *Ibid*.

18 Abd. al-Ḥāfiẓ, *Abd. al-Wahab asy-Sya'rāni*, 38-39.

19 Miftahul Huda, "Epistemologi Tasawuf dalam Pemikiran Fikih al-Sya'rani", *Ulumuna*, Vol. XIV, No. 2, (Desember, 2010): 250.

20 Abd. al-Ḥāfiẓ, *Abd. Al-Wahab asy-Sya'rāni*, 10.

21 Muhammad Arkoun, *Tārikhiyyah al-Fikr al-'Arabiy al-Islāmiy,* Terj. Hasyim Salih, (Beirut: Markaz as-Tsiqafy al-Araby, 1996), 57.

Untuk itu, memahami asy-Sya'rāni tidak dapat dipisahkan dari dua dinasti, Mamalik dan Usmaniah,[22] yang pernah berkuasa di masanya, baik pada tataran sosial, budaya, ideologi, serta politik. Di masa daulah Mamalik, kajian keilmuan dan pemikiran di beberapa bidang seperti kedokteran, sastra, filasafat, dan sebagainya mengalami perkembangan secara signifikan.[23] Kemerdekaan dalam setiap kajian keimuan ini berimplikasi terhadap cara pandang masyarakat yang pluralistik dan moderat masyarakatnya.[24] Pun demikian, dalam konteks fikih, dinasti Mamalik mengokomodasi pandangan empat mazhab fikih: Ḥanafiyyah, Mālikiyyah, Syāfi'iyyah, dan Ḥanābilah. Pada tataran tasawuf, forum-forum ilmiah (zawiyyah) berkembang pesat di kalangan kelompok para sufi sehingga banyak bermunculan tarekat-tarekat, seperti Syaziliyyah dan Aḥmādiyyah.[25]

Akan tetapi, perkembangan pada tataran keilmuan tersebut berjalan kontras dengan keadaan sosial politiknya.[26] Sebagaimana penuturan Ahmad Qorib, para ulama dan rakyat, yang didukung oleh dinasti Usmāniyyah, memboikot pemerintah Mamalik atas kezaliman mereka. Hingga pada akhirnya, dinasti Usmāniyyah berhasil menguasai Mesir pada 923.[27] Peralihan dinasti ternyata malah menambah problem sosial kemasyarakatan Mesir pada saat itu. Sejak dikuasai

22 Abd. al-Ḥāfiẓ, *Abd. Al-Wahab asy-Sya'rāni*, 11. Akan tetapi, bila melihat wafatnya asy-Sya'rāni (1565 M), dia juga hidup pada masa pemerintahan dinasti Fatimiyyah, karena dinasti ini memerintah Mesir pada 975-1036. Lihat Amar al-Askandari, *Tārīkh Miṣr ilā al-Fath al-'Usmānī*, (Mesir: al-Maarif, 1338 H.), 249.

23 Umar Farruk, *Tārīkh al-Fikr al-'Ārabī Ilā Ayyām Ibn Khadūn*, (Beirut: Dar al-Ilm li Al-Malayin, 1983), 558.

24 Kemerdekaan para akademisi dalam keilmuan menjadikan era itu, menempatkan Mesir menjadi tempat yang produktif dalam mencetak para ahli dalam berbagai bidang. Lihat: Adhi Maftuhin, Sanad Ulama Nusantara, Transmisi Keilmuan al-Azhar & Pesantren, (Bogor: Shifa, 2018),5.

25 Ahmad Qarib, *Pluralitas Kebenaran Ijtihad Telaah Terhadap Model Perbandingan Mazhab Fikih Versi Imam Sya'rani*, 19-20.

26 Umar Farruk, *Tārīkh al-Fikr al-'Ārabī Ilā Ayyām Ibn Khadūn*, 558.

27 Ahmad Qarib, *Pluralitas Kebenaran Ijtihad Telaah Terhadap Model Perbandingan Mazhab Fikih Versi Imam Sya'rani*, 17-18.

oleh dinasti Usmāniyyah, terjadi dominasi dan sentralisasi bermazhab. Istanbul, sebagai pusat pemerintahan, menerapkan undang-undang sesuai dengan mazhab Hanafi di semua wilayah kekuasaannya. Dalam konteks ini nampak bagaimana pendekatan yang berbasis pada kekuasaan (*power-based approach*) digunakan sebagai pola kebijakan.

Inilah yang memicu subordinasi mazhab lain dan degradasi ideologi lain dan budaya lokalistik, yang berimplikasi terhadap faham sektarianisme di antara kelompok masyarakat,[28] hingga menambah merebaknya konflik sosial keagamaan di era itu.[29] Di lain pihak, kajian-kajian keilmuan seperti fikih, tafsir, dan ilmu agama lainnya, yang semula kaya dengan analisis dan prespektif, semakin bernuansa tekstualistik.[30]Homogenisasi memicu ketegangan antarkalangan sebagai imbas atas tertutupnya keragaman sekaligus menguatkan primordialisme, etnosentrisme, dan sektarianisme antarkalangan,[31] seperti persaingan antara mazhab fikih maupun antara *muḥaddiṡīn* dan *mutaṣawwif.*[32]

Persaingan identitas antargolongan memicu kontestasi antar otoritas keagamaan di wilayah publik;[33] ada upaya untuk mendominasi ruang publik dengan memberangus pihak lain;[34] tidak ada forum dialog antaragamawan karena yang ada hanyalah persaingan antara otoritas keagamaan. Sebagaimana diutarakan oleh asy-Sya'rāni, dalam dikutipan Kamaluddin, sebagian sufi hanya berkenan mengerjakan salat jika berada di tempat suci

28 *Ibid*.

29 Abd. al-Ḥāfiẓ, *Abd. Al-Wahab asy-Sya'rāni*, 15-16.

30 *Ibid*.

31 *Ibid*., 10.

32 Anur al-Jund, *Mausū'ah al-Islamiyah Tarīkh al-Gazw wa al-Fikr wa Tagrīb*, (Dar al-I'tisham, t, th), 250.

33 Nurhidayah, dkk, *Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia, Jalan-Jalan Alternatif Membangun Inklusi Sosial*, (Yogyakarta: CRCS, 2018), iv.

34 Zaenal Abidin Bagir dkk., *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama*, (Yogyakarta: CRCS, 2004), 7

dan sakral.[35] Para sufi juga melarang segala bentuk ikhtiar karena Allah sudah memastikan rizki setiap hamba-Nya.[36] Kefasikan dan segala bentuk larangan agama menjadi hal yang biasa dan sah-sah saja, sehingga identitas sufi di era tersebut (Abad 6-10) terkesan jauh dari nilai-nilai kemaslahatan pada tataran sosial dan agama.[37] Di sisi lain, kalangan *ahl an-nuqūl* pada akhirnya juga mematenkan idiologi mereka, bahwa syariat harus didasarkan pada nas[38] sehingga secara tidak langsung membatasi tafsir keagamaan hanya pada tataran tekstualistik.

KONSTRUKSI SYARIAH MENURUT AL-SYA'RĀNĪ

Menurut asy-Sya'rāni, definisi *syarī'ah* dapat pahami dari dua terminologi, berikut: Pertama, syariat diartikan sebagai pengetahuan dari Allah yang dibawa dan diajarkan oleh Nabi sebagai mukjizat, yang tidak mungkin dapat dipahami oleh akal secara serta merta, seperti kematian, kebangkitan, surga dan seterusnya:[39]

مَاجَاءَ عَلَى لِسَانِ الصَّادِقِ الْمَصْدُوْقِ الْمُؤَيَّدِ بِالْمُعْجِزَاتِ الْبَاهِرَةِ لِلْعُقُوْلِ مِنَ الْاَخْبَارِ الْإِلٰهِيَّةِ الَّتِيْ لَا تَسْتَقِلُّ الْعُقُوْلُ بِإِدْرَاكِهَا فَإِنَّهُ لَوْلَا إِعْلَامُ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِذَالِكَ مَااسْتَقَلَّتْ اَلْعُقُوْلُ بِإِدْرَاكِهَا كَأَحْوَالِ الْمَوْتِ وَالْبَعْثِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَغَيْرِهَا

"Pesan ketuhanan yang disampaikan oleh Nabi sebagai mukjizat, yang tidak dapat dipahami secara rasional, terkecuali melalui pengajaran oleh para rasul, seperti keadaan seseorang yang mengalami kematian, hari kebangkitan, surga, neraka dan sebagainya".

35 Kamaluddin Abi Fadl, *Al-mūfī bi Ma'rifah at-Taṣawwuf wa as-Sūfī,* 17-19.

36 *Ibid*.

37 *Ibid*.

38 Abd. Al-Wahab asy-Sya'rāni, *Irsyād aṭ-ṭālibīn ilā marātib al-'Ulamā wa al-'Amsilīn,* Tahkik. Ahmad Farid al-Mazidi dan Muhammad Abd. Al-Qadir Nassar, (Mesir: Dar al-Karz, 2006), 26-27.

39 Abd. Al-Wahab asy-Sya'rāni, *Irsyād aṭ-Ṭālibīn*., 18.

Kedua, syariat merupakan rumusan/hukum-hukum yang berasal dari para mujtahid,[40] sebagaimana penuturannya dalam kitab *Irsyād aṭ-Ṭālibīn:*[41]

وَالشَّرِيْعَةُ حَقِيْقَةً إِنَّمَا هِيَ مَجْمُوْعُ مَا بِأَيْدِي الْمُجْتَهِدِيْنَ

"Syariat pada hakikatnya adalah segala hal yang disampaikan oleh para mujtahid".

Berdasarkan dua terminologi tersebut, syariat mempunyai dua dimensi: metafisika dan rasional, baik yang dijelaskan oleh Nabi maupun mujtahid. Secara spesifik, dalam beberapa kitab fikihnya, asy-Sya'rāni menandaskan bahwa hukum syariat yang dihasilkan oleh para mujtahid selalu bermuara pada dua klasifikasi, yakni *takhfīf/rukhṣah* (aturan yang ringan/mudah) dan *tasydīd/'azīmah* (aturan yang berat/sulit), di mana yang pertama buat *ad-du'afā',* dan yang kedua bagi *aqwiyā'.*[42] Capaian dari pengamalan syariah secara umum adalah kebersihan hati (*ṣifā' al-qalb*), keyakinan dan kema'rifatan kepada Allah (*al-yaqīn wa al-ma'ārif*), dan pengetahuan akan beberapa rahasia (*al-asrār*),[43] serta kesejahteraan di dunia dan akhirat.[44]

Tujuan syariat secara spesifik, menurut asy-Sya'rāni, berkelindan sesuai dengan keadaan mukalaf sebagai pengamal syariat. Bagi orang-orang yang kuat (*aqwiyā'*), tujuan pengamalan hukum syariat yang berat adalah memerangi hawa nafsu (*mujāhadah*).[45] Sedangkan bagi orang yang lemah (*ad-du'afā'*), tujuan syariat adalah memahami kemurahan serta kasih sayang Allah. Oleh karena itu, asy-Sya'rāni memetakan para mukalaf (pengamal syariat) dalam dua golongan: *aqwiyā'*, yaitu para

40 Dalam paparannya yang lain, asy-Sya'rāni mengkhususkan mujtahid yang dimaksud pada mujtahid dalam *mazāhib al-arba'ah* (Mālik, Abū Ḥanīfah, Syafī'i, dan Aḥmad Ibn Ḥanbal). Lihat Abd. Al-Wahab asy-Sya'rāni, *Minaḥ al-Minnah*., 51.

41 Abd. Al-Wahab asy-Sya'rāni, *Irsyād aṭ-Ṭālibīn*.,104.

42 *Ibid*.

43 Abd. Al-Wahab asy-Sya'rāni, *Minaḥ al-Minnah.,* 35.

44 Abd. Al-Wahab asy-Sya'rāni, *Irsyād aṭ-Ṭālibīn*., 18.

45 Abd. Al-Wahab asy-Sya'rāni, *Mīzan al-kubrā.,* 109.

ulama dan salihin, dan *dhu'afā'*, yaitu orang-orang awam yang beriman kepada Allah.[46] Adapun klasifikasi antara *aqwiyā'* dan *dhu'afā'* didasarkan pada dua aspek yaitu: kekuatan secara fisik, dan spiritual. Oleh karena itu penentuan klasifikasi tersebut menjadi otoritas seorang mursyid, seseorang yang mempunyai kebeningan hati, keluhuran perilaku dan kebijaksanaan dalam memahami segala sesuatu secara mukasyafah.

Dalam memahami syariat secara konstruktif, sumber dan validitas syariah menempati posisi yang urgen. Dalam hal ini, asy-Sya'rāni memaparkan prinsip-prinsip syariah sebagai berikut: Pertama, *Naṣ.* Al-Quran dan Hadis merupakan sumber pokok dan validasi syariah.[47] Menurut asy-Sya'rāni, sumber dan validasi pokok haruslah sesuatu yang disepakati bersama secara konsensus dan dapat diklarifikasi bersama. Ini juga sebagai bentuk antisipasi terhadap beberapa kelompok yang memahami syariat secara apologis berbasis pada pengalaman subjektif.[48]

Kedua, *Mīzān* (keseimbangan). Sumber dan validitas kedua didasarkan pada *mīzān* (keseimbangan) antara tataran normatif dan implementasinya pada tataran praktis. asy-Sya'rāni memetakan *mīzan as-syarī'ah* dalam dua hal: ringan (*mukhaffaf*) dan berat (*musyaddad*). Formulasi ini selaras dengan keadaan mukallaf sebagai subjek hukum: *al-aqwiyā'* dan *ad-dhu'āfā'.* Maka, validitas *mīzān* diwujudkan dalam bentuk rumusan syariat yang mempunyai dua dimensi: pada tataran praktis, ia menuntut mujtahid menguasai dasar maupun pola *istinbāth*, sedangkan bagi fukaha, penguasaan *aqwāl* (pendapat para fukaha) mutlak diperlukan agar dapat dipilah antara *aqwāl* yang *mukhaffaf* dan *musyaddad.*[49] Di samping itu, juga faham terhadap subjek hukum, apakah termasuk dalam golongan *al-aqwiyā'* atau *a-dhu'āfā'*.

46 *Ibid*., 111.

47 Abd. Al-Wahab asy-Sya'rani, *Irsyād aṭ-Ṭālibīn*,. 32.

48 Abd. Al-Wahab asy-Sya'rani, *Lawāqih al-Anwar fī bayān al-'Uhūd al-Muhammadiyah,* 17.

49 Abd. Al-Wahab asy-Sya'rani, *Mīzan al-kubrā,*. 108

Ketiga, *'Ayn syarīah* (sumber syariah). *'Ayn syarīah* dalam terminologi asy-Sya'rāni adalah Allah pada tataran personalitas, yakni suatu zat yang tidak dapat dipahami dalam dimensi tekstualitas dan rasionalitas. Oleh karena itu, klarifikasi terhadap sumber ini hanya dapat dilakukan melalui pendekatan *mukāsyafah*.[50] Hal ini dilakukan agar hukum syariah mendapatkan legalitas dari *syāri'* (Allah) secara pasti sebagai peletak hukum, karena hukum syariah yang berbasis pada metode ijtihad hanya menetapkan hukum yang bersifat *ẓannī* (prasangka). Oleh karena itu, para mujtahid melakukan proses ini, untuk mengklarifikasi validitas hukum dari proses ijtihad. Proses ini dilakukan oleh para mujtahid melalui riyādah, sampai Allah memberikan isyarat secara irfani bahwa yang mereka tetapkan adalah sesuatu yang benar

Keempat, *Aqwāl mujtahidin/ahl al-fatwā*. Pendapat mereka menjadi salah satu sumber dan validitas syariah. Melalui pendapat atau ketentuan hukum dari para mujtahid, mufti, dan *'ārifīn,*[51] hukum syariah yang berbasis dalil *lisanī* maupun *nafsī* dapat dipahami dan diimplementasikan secara riil.

Lebih lanjut, Abd. Wahab asy-Sya'rāni, sebagaimana dalam kitab *mīzan al-Qubrā,* mengibaratkan syariah layaknya batang pohon, yang mana ranting-rantingnya merupakan *aqwāl* ulama (hukum fikih); buah dari pohon tersebut terletak di ranting-ranting pohon.[52] Seseorang akan dapat merasakan manisnya syariat jika melaksanakan hukum syariat secara benar. asy-Sya'rāni memetakan syariah pada dua dimensi: *takhfīf* (hukum syariah yang ringan) dan *tasydīd* (hukum syariat yang berat) baik pada tataran *istinbāt* (rumusan hukumnya), maupun *tatbīq* (praktis).[53] Sebagaimana hukum seorang fasik menjadi wali dalam pernikahan. Menurut imam Syafii dan Ahmad, orang fasik

50 *Ibid*., 124
51 *Ibid*.,105
52 Abd. Al-Wahab asy-Sya'rani, *Mīzan al-kubrā,*. 84.
53 *Ibid*. 153.

tidak sah menjadi wali, karena bersandar pada dalil: *lā wilāyata lifāsiqin*. Akan tetapi menurut Imam Hanafi dan Malik, orang fasik tetap sah menjadi Wali dalam pernikahan, karena perbuatan fasik tidak dapat berimplikasi terhadap perwalian dalam nikah. Hukum pertama, merupakan aktualisasi dari istinbat hukum pada tataran *tasydīd,* sedangkan yang kedua pada tataran *takhfīf.* Sehingga pada tataran istinbat, suatu hukum mempunyai sisi keseimbangan, ada yang ringan, juga ada yang berat. Adapun pada tataran praktis, saat suatu pernikahan jika dikhawatirkan terjadi permasalahan karena perwalian seorang yang fasik dikemudian hari, maka menggunakan hukum pada tataran *tasydīd.* Akan tetapi jika tidak ada kekhawatiran menggunakan hukum dalam dimensi *takhfīf*.[54]

Dalam konstruksi syariah, semua mujtahid mutlak/ *mustaqīl*[55] menempati posisi otoritatif yang setara. Tidak ada yang lebih unggul antara satu dengan lainnya, baik pada tataran legalitas serta validitas pada tataran metode maupun hukum-hukum yang di-*istinbātī*, karena kesemuanya sama-sama mengambil hukum dari *'ayn syarī'ah* (sumber syariat) baik pada tataran *ḥissī* (nas al-Quran, maupun hadis) dan *ma'nawī* (melalui mukasyafah).[56] Perbedaan hasil ijtihad antar satu mujtahid dengan lainnya dalam narasi asy-Sya'rāni merupakan kelonggaran yang diberikan oleh *syāri'* (Allah). Oleh karena itu, asy-Sya'rani menggunakan klausul *wasi'a al-'ulamā' 'alā al-ummah* (kelonggaran) dari pada *ikhtalaf al-'ulamā'* (perbedaan para ulama),[57] agar terlihat sebagai bentuk diversitas dalam diskursus syariah.[58]

54 Abd. Al-Wahab asy-Sya'rani, *Mīzan al-kubrā,.* 109-110.

55 Hasan Hito mengklasifikasikan hierarki mujtahid dalam beberapa tingkatan: mujtahid mustaqil/mutlak, muntasib, mazhab, fatwa wa at-Tarjih lihat: Mohammad Hasan Hito, *al-Ijtihād Wa Ṭabāqāt Mujtahidī Asy-Syāfi'iyyah*, (Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 1988), 16.

56 Mohammad Zakariya al-Anshary, *Ghāyah al-Wuṣūl Syaraḥ Lub al-Uṣūl*, (Semarang: al-Alawiyah, t.th), 93

57 *Ibid*., 137.

58 Abd. Al-Wahab asy-Sya'rāni, *Mīzan al-Kubrā,.* 85.

Adapun pendekatan yang dapat digunakan untuk memahami syariat, sesuai dengan pengkajinya, meliputi beberapa hal yakni:[59] Pertama, *Ṭarīq an-naẓar wa al-istidlāl*, yaitu pendekatan melalui rasionalisasi dan analitis. Pendekatan pertama cenderung memposisikan syariat sebagai sesuatu yang dapat dipahami secara rasionalitas sehingga pengetahuan yang diperoleh melalui proses ini merupakan *ilm al-fahm.* Oleh karena itu, operasionalisasi dari pendekatan pertama adalah dengan membangun teorisasi maupun metodologi tertentu dalam memahami syariat. Hal inilah yng dilakukan oleh para mujtahid, seperti Imam Syāfi'ī yang mengkonstruksi analisis usul fikih ala mutakalimin, Abu Hanifah melalui basis *istiḥsān,* dan para mujahid yang lainnya.

Kedua, *Ṭarīq at-taslīm wa al-īmān*, yaitu pendekatan dengan menerima dan meyakini. Bagi orang-orang yang tidak dapat memahami syariat secara langsung dari *'ayn asy-Syarī'ah,* cara yang dapat mereka lakukan adalah dengan menerima dan meyakini kebenaran *aqwāl* yang disampaikan oleh para mujtahid. Oleh karena itu, pengetahuan yang didapatkan melalui proses ini merupakan *ilm al-qawl*. Adapun pendekatan yang kedua ini diamalkan oleh para mukalid/orang-orang yang tidak memiliki kapasitas sebagai mujtahid.

Ketiga, *Ṭarīq al-kasyf wa al-'iyān*, yaitu penyaksian hakikat sesuatu melalui aspek transendental.[60] Syariat merupakan aturan dari Allah, sehingga hanya Allah yang dapat memahamkan syariat secara tahkik, bukan rasionalisasi, maupun analisis tekstualitas seseorang. Dalam pendekatan ketiga ini, seseorang harus menanggalkan peran akal. Pendekatan inilah yang banyak diamalkan oleh para sufi. Oleh karena itu, pemahaman yang didapatkan dalam proses ini, merupakan *ilm asy-syuhūd.* Dalam *Irsyād aṭ-Ṭālibīn*, asy-Sya'rāni menegaskan bahwa validitas

59 *Ibid,*.62.

60 Diya' ad-din ahmad Mustafa, *Jāmi' al-Uṣūl fī al-Auliyā'*, (Surabaya: Haramain, t. th.), 370.

pemahaman syariat melalui metode ini melebihi pendekatan melalui istidlal dalam ijtihad, karena kebenaran dalam ijtihad hanya bersifat *ẓannī* sedangkan kebenaran yang dihasilkan dalam *kasyf* bersifat pasti.[61]

Pengamalan syariat meniscayakan adanya objek spesifik dalam diri seseorang. asy-Sya'rāni memetakan objek syariah dalam konteks ini menjadi dua: Pertama, Hati (*al-qalb*). Hati merupakan objek dari pengamalan syariat, karena dimensi kema'rifatan yang menjadi tujuan dari syariat terjadi melalui hati. Oleh sebab itu, pengamalan syariat dalam perspektif asy-Sya'rāni tidak hanya berhenti pada tataran ritualisasi tapi juga menyentuh pada tataran nilai (*value)*. Hal ini selaras dengan perspektif al-Ghazālī bahwa pengamalan syariat selayaknya tidak hanya berhenti pada tataran *qasyr asy-syarī'ah* (sisi terluar dari syariat), akan tetapi juga sampai pada tataran *lubb asy-syarī'ah* (inti syariat).[62]

Kedua, Sikap (*al-jawāriḥ*). Terolahnya sikap seseorang secara etik merupakan tujuan syariat yang diajarkan oleh Muhammad,[63] dengan melakukan nilai-nilai/ajaran dalam syariat.[64] Hal ini juga untuk menegasikan perspektif, bahwa syariat hanya mengatur hal yang bersifat batiniah, serta melepaskan aspek zahiriah.[65]

Maka pengamalan syariat dalam perspektif asy-Sya'rāni adalah dengan membidik keseluruhan aspek, baik batiniah maupun zahiriah, pada diri mukalaf.[66] Oleh karena itu asy-

61 Abd. Al-Wahab asy-Sya'rāni, *Irsyād aṭ-Ṭālibīn*., 102-103.

62 Abū Ḥamīd Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā' Al-'Ulūmiddīn*, (Semarang: Taha Putra, t.th)

63 Abd. Al-Wahab asy-Sya'rāni, *Irsyād aṭ-Ṭālibīn*, 18.

64 Abd al-Wahab asy-Sya'rāni, *Mizan al-Kubra*, Tahqiq: Abd ar-Rahman Umairah., 200.

65 Kamaluddin Abi Fadl, *Al-mūfī bi Ma'rifah at-Taṣawwuf wa as-Sūfī,* 17-19.

66 Abd. Al-Wahab asy-Sya'rāni, *Al-Kaukāb as-Syāhiqfī al-Farq baīn al-Murīd aṣ-ṣādiq wa gaīr aṣ-ṣādiq,.* 11. Hal ini selaras dengan perspektif Zakaria al-Anshari, lihat. Mohammad Ahmad Sahal Mahfudh, *Ṭarīqah al-Huṣūl 'Alā Gāyah al-Wuṣūl,* (Kajen: Mabadi Sejahtera, 2012), 14-15.

Sya'rani dalam konteks hukum pernikahan seorang *zāniah* (perempuan pe-zina) memaparkan bahwa haram bagi seorang *zāniah* menikah dengan laki-laki yang berzina dengannya, kecuali keduanya bertaubat untuk tidak melakukan perzinahan.[67]

FIKIH ASY-SYA'RĀNĪ

Hukum fikih dalam narasi asy-Sya'rāni merupakan inti/ esensi syariat (*al-fiqh allaẓī huwa lubb syarī'ah al-islāmiyah*).[68] Sedangkan dalam *Minaḥ al-Minnah fī at-talabbus bi as-sunnah,* fikih merupakan pengetahuan tentang hukum-hukum syariat melalui proses istinbat.[69] Pada tataran ini, perspektif asy-Sya'rāni selaras dengan terminologi para *uṣuliyyīn* (ahli usul fikih), sehingga terdapat kesamaan dengan tipologi para ahli usul fikih maupn fukaha. Akan tetapi, dalam beberapa aspek nampak distingsi fikih dalam perspektif asy-Sya'rāni dengan para *uṣuliyyīn* atau para fukaha yang lainnya. Distingsi tersebut berada pada tataran metodologi dan esensi atau cakupan fikih. Adapun metode penetapan hukum fikih menurut asy-Sya'rānī adalah sebagai berikut: [70]

Pertama, *Istidlāl*, yaitu memahami nas secara analitis. Metode pertama ini cenderung sama dengan para *uṣuliyyīn* atau para fukaha, di mana pemahaman terhadap hukum fikih perlu mempertimbangkan *maqāṣid syarī'ah, al-fāz*, dan *'illah al-ḥukm* dalam sumber hukum, kemudian merelasikannya pada tataran

67 Abd al-Wahab asy-Sya'rāni, *Mizan al-Kubra*, 113.

68 Abd. Al-Wahab asy-Sya'rāni, *Ādab as-ṣuḥbah,* 9. Penyamaan terma *tasyrī'* dengan fikih juga paparkan oleh Abdurrahman ad-Dimsyiqi, seorang ulama Abad ke-8 H. Lihat Abi Abdillah Muhammad Ibn Abdirrahman Ad-Dimsyiqy, *Raḥmah Al-Ummah Fī Ikhtilāf al-Aimmah*, Maktabah at-Taufiqiyyah. Diunduh dari: http: www. Al-Mostafa.com. 25-05-2019.

69 Abd. Al-Wahab asy-Sya'rāni, *Minaḥ al-Minnah fī at-Talabbus bi as-Sunnah,* 51. Hal ini berbeda dengan kalangan yang cenderung membedakan term fikih dan syariat. Syariat merupakan segala hal yang berasal dari al-Qur'an dan Hadis tanpa penalaran. Sedangkan fikih merujuk pada definisi ilmu yang difahami dari nas al-Qur'an maupun Hadis dengan pola ijtihad yang berhubungan dengan perbuatan manusia. Lihat. Syihabuddin, "Membaca Gelombang Fikih Dalam Hukum Nasional di Indonesia", *Jurnal Asy-Syir'ah,* Vol. 42, No. 1, (2008), 19.

70 Abd al-Wahab asy-Sya'rāni, *Mizan al-Kubra*, Tahqiq: Abd ar-Rahman Umairah, 62.

realitas (*wāqi'*), seperti hukum *ta'addud al-jum'ah* saat tidak dikhawatirkan adanya permusuhan di antara kaum muslim. Hal ini merupakan aktualisasi dari prinsip umum dalam tujuan syariat, yakni merealisasikan kemaslahatan dan menolak kemudaratan.[71] Dalam konteks ini, nampak bagaimana fikih berkelindan tidak hanya berbasis pada nas hukum, tetapi juga realitas secara praktis, sehingga penentuan hukum merupakan sinergitas antara *taṡawwur an-nuṡūs* dan *taṡawwur al-wāqi'*. Dalam konteks *taṡawwur al-wāqi'* inilah diperlukan adanya bantuan dari keilmuan lain, agar terwujud diskripsi yang komperhensif. Kejelasan diskriptif (*taṡawwur*) merupakan perkara penting dalam penetapan hukum.[72]Maka, pendekatan yang berbasis interdisipliner merupakan keniscayaan dalam menentukan hukum fikih yang ideal.

Kedua, *at-Taslīm wa al-Yaqīn* (menerima dan meyakininya). *at-Taslīm* merupakan pendekatan dengan menerima rumusan yang dikonstruksi oleh mujtahid, baik pada tataran *qāwlī* (doktrinal) atau *manhajī* (metodologi). Adapun *al-yaqīn* merupakan pola penerimaan terhadap *aqwāl al-'ulamā'* tanpa melakukan kritik pada tataran *uṡūliyyah.* Pola ini digunakan antara lain oleh para mufti dengan mengutip *'ibārat al-fiqh* yang dipaparkan oleh para mujtahid maupun fukaha. Pada konteks ini, seseorang yang tidak mempunyai kualifikasi dalam menetapkan suatu hukum dari sumbernya secara langsung akan menerima dan menggunakan ketetapan hukum yang terlebih dahulu ditetapkan oleh mujtahid,[73] baik pada tataran *qāwlī* (doktrinal) atau *manhajī* (metodologi), tidak mencoba berfikir secara mandiri (tanpa sandaran *qāwlī* atau *manhajī* dari para mujtahid). Hal ini selaras dengan pendapat imam Izzuddin ibn

71 Hammadi al-Abidi, *Ibn Rusyd Wa 'Ulūm asy-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, (Beirut: Dar Wahyu Al-Qalam, 2002), 90.

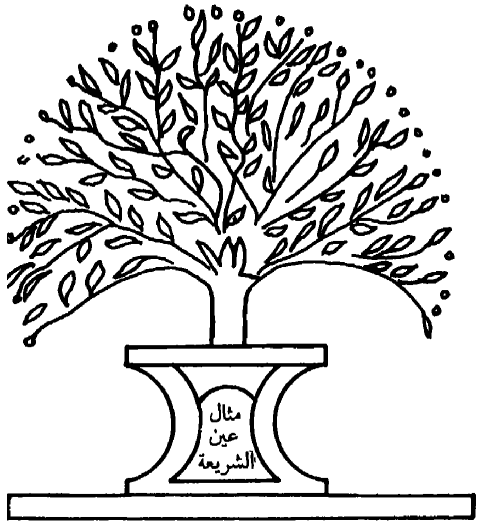
72 Asif Abdul Kadir Jaylanī, *Riyādah al-'Uqūl Fī Īdāḥ Ghāyah al-Wuṡūl*, (Hadramout: Dar az-Zihaby, 2009), 80.

73 Abd al-Wahab asy-Sya'rāni, *Mizan al-Kubra*, Tahqiq: Abd ar-Rahman Umairah, 86.

Abdissalam bahwa apabila tidak ditemukan hukum terhadap suatu hal, mencoba meng-*ilḥaq*-kan terhadap suatu masalah yang sudah ada hukumnya lebih baik dari pada menentukan hukum secara langsung dari sumber hukum.[74]

اِلْحَاقُ اَلْمَسَائِلِ بِنَظَائِرِهَا اَوْلَى مِنْ اِخْتِرَاعِ حُكْمٍ مُسْتَقِلٍّ عَنْهَا

Ketiga, *Mukāsyafah*. Pada awalnya, pendekatan ini merupakan salah satu instrumen yang digunakan oleh asy-Sya'rāni dalam meneliti legalitas serta validitas hukum yang ditentukan oleh para mujtahid,[75] selain melalui penelitian yang berbasis pada aspek *istidlāliyyah.* Melalui pendekatan ini pula, asy-Sya'rāni mampu memvisualisasi relasi antar mazhab, serta validitasnya layaknya sebuah pohon. Adapun visualisasi tersebut adalah:



Gambar 1: relasi antar mazhab fikih

Adapun pendekatan *kasyf,* relasinya dalam konteks fikih,

74 Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawāid al-Janiyah*, (Makkah: Dār al-Mahaja, 2008, Juz.1)

75 Abd al-Wahab asy-Sya'rani, *Mizan al-Kubra*, Tahqiq: Abd ar-Rahman Umairah, 95.

dapat dipetakan menjadi tiga dimensi, yakni: pertama, pada tataran penentuan hukum. Di antara hasil dari *mukāsyafah* mengetahui secara langsung dari *'Aīn syarī'ah,* yakni Allah.[76] Kedua, penguat hukum yang sudah ada. Teknik ini dilakukan untuk menguatkan hukum yang dahulu telah melalui proses *istidlālī,* sehingga hasil *mukāsyafah* tidak boleh berlawanan atas hukum yang telah ditentukan dengan basis nas. Ketiga, penentuan kualitas subjek hukum dalam tataran implementasi hukum. Dalam konstruksi fikih asy-Sya'rāni aturan hukum diamalkan sesuai dengan kualitas seseorang. Apabila subjek hukum merupakan golongan *ad-du'afā'* maka lebih tepat menjalankan hukum pada tataran *takhfīf/rukhṣah*. Akan tetapi, apabila merupakan golongan *aqwiyā'*, mereka menjalankan hukum yang *tasydīd/'azīmah.*[77] Pada konteks ini terlihat bahwa narasi hukum fikih, menurut asy-Sya'rāni, tidak hanya pada tataran penentuan hukum fikih secara benar. Akan tetapi, ia harus memastikan status pengamal hukum demi tercapainya tujuan syariat.

Keempat, *Mīzān* (keseimbangan). Pendekatan *mīzān* digunakan oleh asy-Sya'rāni untuk memahami esensi syariat maupun *aqwāl* fukaha, serta keseimbangan dalam konteks implementasi syariat ataupun *aqwāl* secara praktis.[78] Dalam konteks esensi syariat maupun *aqwāl fuqahā'* (hukum fikih) terdapat dimensi *takhfīf/ rukhṣah* dan *tasydīd/'azīmah* baik dalam dimensi satu mazhab, maupun antar mazhab. Demikian pula, pada tataran praktis keniscayaan bahwa subjek hukum (mukalaf) berbeda antara satu dengan lainnya meniscayakan pilihan hukum yang juga beraneka ragam. Golongan yang kuat (*al-aqwiyā'*) selayaknya mengamalkan kategori hukum yang berat (*musyaddad*). Sebaliknya, golongan yang lemah (*ad-du'afā'*) mengamalkan hukum yang ringan (*mukhaffāf*). Keselaran

76 *Ibid.*,86-87.

77 Abd. Al-Wahab asy-Sya'rāni, *Irsyād aṭ-Ṭālibīn*, 104.

78 Abd al-Wahab asy-Sya'rāni, *Mizan al-Kubra*, 16.

antara kualitas seseorang dengan dimensi pada tataran *aqwāl al-fuqahā*' juga dikarenakan bahwa objek pengamalan hukum meliputi hati dan *af'āl mukallaf*, sehingga dosis hukum fikih yang diamalkan harus seimbang dengan mukallafnya. Pada konteks inilah narasi fikih asy-Sya'rāni lekat dengan nuansa spiritualitas yang diusungnya, karena spiritualitas selain sebagai objek yang dibidik dalam praktik keagamaan, juga menjadi parameter pengamalan keagamaan itu sesuai dengan pengamalnya atau tidak.

Dalam penentuan kualifikasi seorang mukallaf, terdapat dua pendekatan yang dilakukan oleh asy-Sya'rāni, yaitu kondisi internal dan eksternal. Penentuan kualifikasi seseorang berdasarkan kondisi internal adalah melalui kualitas keimanan dan fisik seseorang, sehingga seseorang yang mempunyai fisik lemah akan berbeda penyikapannya dalam pandangan fikihnya, walaupun dalam kedaan *ikhtiyārī* (bukan kondisi terdesak). Begitu pula, seseorang yang menurut pandangan mursyid dipandang mempunyai tingkat keimanan yang lemah, akan berbeda yang seseorang yang mempunyai tingkat keimanan yang kuat. Sedangkan penentuan berdasarkan kondisi eksternal adalah kondisi yang dapat mempengaruhi atau berdampak pada seseorang. Sebagaimana hukum menikahi menikahi perempuan yang notabennya merupakan anak hasil perzinahannya (*mustawladah*). Asy-Sya'rāniī mengutip dua hukum yang berbeda, pertama, pendapat yang dikemukakan oleh imam Hanifah, Ahmad dan Malik yang menghukumi haram. Kedua, pendapat Imam Syafi'ī dan pendapat imam Malik yang lain, yang cenderung memperbolehkannya. As-Sya'rāniī menjelaskan bahwa hukum pertama mempunyai dimensi *musyaddad,* dan pada tataran praktis diberlakukan bagi seseorang yang *wirāi.* Akan tetapi bagi masyarakat secara umum asy-Sya'rani cenderung menggunakan hukum kedua, yang mempunyai dimensi *mukhaffaf*.[79]

79 *Ibid* .,113.

Dalam paparan tersebut, nampak pandangan narasi fikih bagi asy-Sya'rani selalu berkelindan pada subjek hukum (mukallaf). Bagi seorang dalam kategori *al-Aqwiyā'* dikenai hukum yang mempunyai dimensi lebih berat, karena praktik hukum bagi kalangan ini juga bernuansa pada sisi *mustḥab* (sesuatu yang disunahkan). Sedangkan diantara perkara yang disunahkan adalah memilih pendapat yang tidak bertentangan dengan pendapat lain (*khurūj min ak-khilāf mustaḥāb*) oleh karena itu, bagi kategori ini lebih diprioritaskan untuk mengikuti pendapat yang berat. Adapun hukum yang ditetapkan terhadap masyarakat umum menggunakan dimensi hukum yang ringan. Hal ini mencerminkan, dalam penyikapan sesuatu yang umum dan heterogen, asy-Sya'rani mengedepankan sikap *tasāmuh* (toleransi), yakni tidak adanya pembedaan antara status *mustauladah* dengan lainnya, yang mana pada dasarnya seseorang mempunyai hak yang sama, yang tidak dapat tercerabut oleh stereotip sosial.

RELEVANSI KONSTRUKSI FIKIH ASY-SYA'RANI BAGI MODERASI BERAGAMA DI INDONESIA

Moderasi secara terminologi bahasa berarti pengurangan kekerasan.[80] Adapun kata moderasi apabila disandingkan dengan kata beragama merupakan pengurangan/penekanan kekerasan dalam beragama secara praktis.[81] Adapun moderasi beragama di Indonesia merupakan aktualisasi dari pola keseimbangan pengamalan maupun penghormatan atas praktik beragama yang berbeda di Indonesia.[82] Berbasis pada moderasi akan terwujud kerukunan maupun toleransi dan tercipta kedamaian serta peradaban bersama, baik pada tataran lokal, nasional maupun global sesuai dengan cita-cita bangsa Indonesia dalam undang-undang dasar. Dalam karakter masyarakat Indonesia

80 KBBI edisi V, [sertakan sumber lengkapnya]

81 Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*., 2.

82 *Ibid*., 18.

yang multikultur moderasi beragama merupakan keniscayaan yang tidak dapat disangkal, demi kelangsungan peradaban yang harmonis. Sehingga aktualisasi keberagamaan yang berpangkal pada paradigma *tawassuth*.

Moderasi di Indonesia direfleksikan dalam tiga pilar, yakni: pertama: moderasi pada tataran pemikiran. Pada tataran ini, pemahaman keagamaan merupakan kristalisasi dialektik antara teks dan konteks. Sehingga agama tidak hanya bertumpu pada sisi tekstualitas, yang akan menjadi ultra–konservatif, ataupun hanya bertumpu pada konteks yang akhirnya menjadi liberal. Untuk mewujudkan moderasi beragama, tafsir keagamaan bertumpu pada keduanya, dimana pemahaman teks harus mempertimbangkan konteks, sebagai relasi yang tak terpisahkan, demikin pula sebaliknya, wacana yang berbasis konteks harus di kontrol oleh teks, sebagai instrumen sakral yang berbasis pada ketuhanan. Aktualisasi pilar pertama, seperti halnya, hukum poligami. Bagi kalangan yang hanya bertumpu pada nas, poligami merupakan bentuk pernikahan yang dilegalisasi oleh nas. Akan tetapi bagi kalangan yang hanya berpijak pada konteks, dimana praktik poligami membawa *madārat* bagi keutuhan keluarga pertama, akan mengatakan bahwa poligami lebih dekat dengan *mafsadah* (kerusakan), sehingga menegaskan bahwa poligami merupakan hal yang haram dan menyalahkan teks. Dialektika antara nas dan konteks akan menghasilkan pandangan hukum yang selaras dengan nas dan kontekstual secara realitas, karena pada dasarnya hukum selain didasarkan pada nas, juga didasarkan pada realitas/ konteks (*al-ḥukm yutawaqqaf ʻalā taśawwurih*) sehingga hukum poligami adalah *jawaz li ẓātihi* (hukum asalnya adalah boleh) akan tetapi haram, karena terdapat faktor eksternal (*ḥarām lighāirihi*), yakni kemadaratan yang ditimbulkannya.

Kedua, moderasi pada tataran gerakan. Gerakan moderasi harus selalu didasarkan pada ajakan yang makruf. Hal ini antara

lain diwujudkan dalam pembentukan institusi, serta sistem yang bertanggung jawab atas keberlangsungan narasi moderasi beragama. Dalam konteks Indonesia, moderasi beragama didisposisikan pada lembaga tertentu, dan digaungkan dalam projek-projek yang mepromosikan moderasi agama.

Ketiga, moderasi pada tataran tradisi dan praktik keagamaan. Revitalisasi atas relasi antara tradisi dan praktik keagamaan perlu direkatkan, agar keduanya tidak diposisikan secara bertentangan. Tradisi merupakan proyeksitas nilai-nilai dalam sistem sosial tertentu, sedangkan agama membentuk manusia lebih berbudaya. Maka keduanya bukanlah dua hal yang saling bertolak belakang dan menegasikan, sehingga dialektika antara keduanya merupakan hal yang memungkinkan, baik untuk menegaskan tradisi yang selaras dengan praktik keagamaan, maupun pembentukan budaya yang baru. Narasi Islam Nusantara adalah di antara usaha mendialektikkan antara keduanya, dengan menghadirkan narasi keagamaan secara inklusif pada tataran tradisi lokalitas. Oleh karena itu pemahaman agama, serta tradisi tidak hanya pada tataran simbolik, tetapi juga pada sisi filosofis secara mendalam merupakan keniscayaan untuk merealisasikan pilar yang ketiga.

Dimasa asy-Sya'rāni praktik keberagamaan menjadi problematis secara sosial. Hal ini antara lain disebabkan karena adanya institusionalisasi dan penyeragaman praktik keagamaan menurut mazhab tertentu, sehingga berakibat pada tersubordinasinya mazhab yang lain. Maka munculah ujaran kebencian di antara pengikut beberapa mazhab, sebagai bentuk pembelaan sepihak, seperti menuduh mazhab lain, sesat, tidak selaras dengan sunnah dan lebih mengedepankan *ra'y* (sikap mengedapankan nalar yang tercerabut dari nas), yang dilontarkan kepada mazhab Hanafiah maupun syafiiyah. Kemudian mengunggulkan mazhab kelompoknya sebagai yang paling unggul, sehingga perspektif dalam kelompoknya

yang paling benar, karena secara geografis mazhab tersebut berkembang di daerah yang dekat dengan komunitas sunnah. Maka praktik bermazhab diera itu, lebih pada pengkotak-kotakan dan permusuhan antara mazhab yang notabennya lebih mengedepankan dalil-dali *naqlī,* dan '*aqlī* yang kemudian dikenal dengan *ahl an-nuqūl* dan *ahl al-'Uqūl*. Hal ini tak ubahnya seperti klaim kebenaran antara kelompok Islam puritan dan progresif, yang berdebat mengenai kebenaran kelompoknya masing, sambil memperebutkan dan mendominasi otoritas keagamaan di ruang publik.

Konflik keagamaan juga terjadi dikalangan para *muḥaddiṣīn* (kalangan ahli hadis) dan *mutaṣawwif* (para sufi) mengenai kebenaran mutlak yang disandarkan atas nama syariat.[83] Kalangan ahlli hadis berpendapat bahwa kebenaran beragama harus selalu bertumpu dan selaras dengan nas, sedangkan para sufi menganggap bahwa kebenaran mutlak hanya dapat dipahami melalui jalan *mukāsyafah,* sedangkan nas hanya kebenaran yang sifatnya *ẓannī* (prasangka). Konflik tersebut berimbas pada praktik ritual, dimana sebagian sufi hanya berkenan mengerjakan salat jika berada di tempat suci dan sakral.[84] Bahkan untuk pengikut kalangan tertentu cenderung membenarkan tindakan yang dilarang agama, seperti menyebarkan *hoax* serta minum-minuman keras.

Untuk menyikapi hal tersebut, asy-Sya'rānī mencoba meneliti pinsip-prinsip serta nalar keagamaan yang digunakan oleh kalangan yang saling berseteru, baik antar mazhab, maupun antara para ahli hadis dan para sufi, baik menggunakan analisis *uṡūliyyah,* penalaran yang digunakan para mazhab, serta *mukāsyafah* pendekatan yang digunakan para sufi, seraya memadu padankan diantara keduanya. Hasilnya dituliskan dalam beberapa kitabnya, antara lain: *mīzān al-kubrā*.

83 Anur al-Jund, *Mausū'ah al-Islamiyah Tarīkh al-Gazw wa al-Fikr wa Tagrīb*, 250.
84 Kamaluddin Abi Fadl, *Al-mūfī bi Ma'rifah at-Taṣawwuf wa as-Sūfī,* 17-19.

Penelitian yang berbasis pada dua pendekatan tersebut, untuk mendapatkan data yang akurat, dalam menegasikan asumsi, maupun kecurigaan antar kelompok.

Narasi fikih asy-Sya'rāni berbeda dengan fikih yang dikonstruksikan oleh para ulama pada umumnya, yang lebih menitikberatkan pada tataran tekstualitas, karena fikih dalam nasrasi asy-Sya'rani dibangun atas formulasi nilai-nilai moderasi sebagai perlawanan asy-Sya'rāni terhadap problem sosial keagamaan di zamannya. Adapun nilai-nilai tersebut adalah:

Pertama, Spiritualitas. Fikih dalam narasi asy-Sya'rani merupakan auto kritik atas narasi maupun ritual keagamaan yang cenderung kering oleh sisi spiritualitas. Oleh karena itu, orang-orang yang beragama kerap dihinggapi penyakit-penyakit hati, seperti merasa benar sendiri dan menyalahkan yang lain. Dalam konteks moderasi beragama, eksklusifitas, yang terwujud penolakan dalam memahami pendapat kelompok lain merupakan wujud egoisme yang hanya meyakini kebenarannya sendiri, yang akhirnya menyebabkan rusaknya tatanan kehidupan beragama.[85] Hal inilah yang kemudian menutup pintu kebijaksanaan dalam praktik keberagaman, sehingga pengamalan keagamaan hanya menyisakan problem-probem sosial, seperti tindakan-tindakan sekterianis, primordialitas dan *bullying* dalam tindak keberagamaan. Dalam konteks inilah spriritualitas, dihadirkan serta *inharent* narasi fikih oleh asy-Sya'rani. Antara lain mengenai hukum pernikahan seorang *zāniah* (perempuan pe-zina), dimana taubatnya *zāniah* maupn *zānī* menjadi syarat kebolehan dalam pernikahannya.[86]

Kedua, Negosiatif. Untuk mewujudkan moderasi diantara beberapa pihak, asy-Sya'rani merekonstruksi fikih secara negosiatif. Dalam konteks ini asy-Sya'roni mencoba mensinergikan secara dialektik elemen-elemen yang ada pada masing-masing

85 *Ibid*., 98.

86 Abd al-Wahab asy-Sya'rāni, *Mizan al-Kubra*, 113.

kelompok, dan tidak mendiskriminasikan narasi syariah hanya pada kelompok tertentu.[87] Karena egoisitas dominasi kebenaran dalam tafsir agama merupakan sebab Oleh karena itu pada tataran narasi *qawlī,* maupun *manhajī* yang mengakomodir, sisi sufistik, disamping rasionalitas, maupun tekstualitas nalar fikih atau, dalam bahasa al-Jabiri, menggunakan akumulasi nalar bayani, irfani, dan burhani. [88] Pada tataran *qawlī* nampak narasi sufistik dalam kitab fikihnya, seperti diperbolehkannya bersuci menggunakan *mā' al-musyammas* (air yang dipanaskan dengan cahaya matahari dalam tempat yang berbahan logam), menurut fikih mazhab syafii, beserta dasar nas fikihnya. Kemudian asy-Sya'rani menyertakan hasil mukasyafahnya, bahwa dalam *mā' al-musyammas* terdapat rontokan dosa-dosa manusia.[89] Sedangkan dalam sisi *manhajī*, asy-Sya'rani mengakomodir hasil dari pendekatan *mukāsyafah* sebagai penguat hukum fikih. Sedangkan eksplorasi pada tataran bayani (tekstualitas) dan burhani (argumentasi), nampak pada sahnya pernikahan perempuan, apakah harus dengan wali dari pihak perempuan atau tidak. Dalam narasinya, asy-Sya'rāni mengutip pendapat imam Syafii dan Ahmad yang berpendapat atas tidak sahnya pernikahan tanpa wali, sedangkan menurut imam Hanafi, saha apabila perempuan merupakan seorang *mursyidah* (kalangan terdidik) dan menikah dengan laki-laki yang sepadan (*kufu*).[90] Karena keharusan perwalian atas perempuan berkaitan dengan anggapan bahwa perempuan belum bisa memilih laki-laki yang baik bagi dirinya.

87 Problem keberagamaan seringkali muncul karena kurangnya sinergitas antar kelompok, hal ini yang seringkali menyebabkan keadaan saling menyalahkan. Lihat Mustafied ed., *Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia Kontestasi dan Koeksistensi*, (Yogyakarta: Program Studi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, 2015), v.

88 Abid al-Jabiri, *Binyah al-'Aql al-'Arabī*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahah al-Qrabiyah, 2009).

89 Abd. Wahab asy-Sya'rāni, *Mīzān al-Kubrā*, 108.

90 *Ibid*., 109.

Ketiga, Diversifikatif. Pengakuan terhadap keanekaragaman nampak dalam nalar fikih asy-Sya'rāni. Hal ini juga dapat dipahami sebagai bentuk penghormatan pada pembenaran semua mazhab fikih yang berbeda-beda keputusan hukumnya, baik melalui pembenaran *istidlālī* maupun *mukāsyafah.* Melalui diversifikasi ini juga problem sosial dapat dihindari dalam mewujudkan moderasi beragama, karena secara idiologis pengakuan terhadap keragaman, dapat menjadi cara pandang bagi kelompok yang berbeda untuk saling berdampingan dan bekerja sama. Basis diversifikasi juga nampak dari sikap akomodatif asy-Sya'rani terhadap heterogenitas, di antaranya adalah penggunaan klausul *wasi'a al-'ulamā' 'alā al-ummah* (kelonggaran) dari pada *ikhtalaf al-'ulamā'* (perbedaan para ulama),[91] serta perbedaan dalam penyikapan hukum bagi kalangan yang berbeda. Seperti halnya hukum menikahi perempuan yang hamil diluar nikah, asy-Sya'rāni mengutip 2 pendapat yang berbeda, pertama, Imam Abi Hanifah dan Syafii yang memperbolehkan menikahi wanita tersebut, tapi memakruhkan bagi suami untuk menggaulinya, hingga bayinya lahir. Sedangkan pendapat kedua, haram menggaulinya, hingga melahirkan, pendapat ini dikutip dari Imam Malik dan Ahmad. asy-Sya'rāni kemudian menegaskan bahwa, kelayakan pendapat pertama diperuntukkan bagi masyarakat secara umum, sedangkan pendapat kedua, bagi para ulama dan orang-orang terpandang secara sosial. Relasi narasi fikih tersebut dalam konteks moderasi beragama (MB), bahwa dalam konteks moderasi beragama, realitas keanekaraman merupakan keniscayaan, baik pada tataran tafsir keagamaan, maupun penyikapan praktik sosial. Oleh karena itu menempatkan hal yang beragam tidak harus disikapi dengan penyeragaman, sehingga asy-Sya'rāni tetap memaparkan perbedaan pandngan dalam pandangan para mujtahid, sebagai pemegang otoritas dalam penetapan hukum, kemudian menempatkan perbedaan pandangan tersebut pada praktik yang berbeda.

91 *Ibid*., 137.

Keempat, Argumentatif. Basis moderasi beragama dalam narasi fikih asy-Sya'rāni didasarkan pada sisi argumentatif, baik pada tataran substansi maupun metodologis. Hukum syariat/ fikih dalam perspektif asy-Sya'rāni haruslah sesuatu yang dapat didiskusikan secara terbuka, mempunyai dasar dan metode yang dapat diklarifikasi kebenarannya, sehingga parameter akurasi hukum syariah *bi al-ḥujjah* (argumentasi), bukan pengalaman subjektif. Basis argumentasi juga sebagai proyeksi terhadap beberapa oknum yang menyalahgunakan hukum syariat,[92] atau seseorang yang belum mencapai kualifikasi tertentu, tapi memaksakan diri untuk mendapatkan otoritas keagamaan. Hal ini di tegaskan oleh asy-Sya'rāni dalam mengklarifikasi kebenaran dengan basis relasi teks (sumber hukum) dan konteks (realitas mukallaf). Oleh karena itu, dalam mewujudkan moderasi beragama, produksi, serta penyebaran narasi keagamaan yang bersumber dari tokoh–tokoh otoritatif dalam keagamaan merupakan suatu keniscayaan. apalagi di era virtual, khususnya kalangan milenial, yang mempunyai kecenderungan untuk memahami narasi keagamaan secara instan, serta dari sumber-sumber yang sembarangan, masifitas produksi narasi yang berbasis pada sisi argumentasi dan inklusifitas, serta *branding* (kemasan) baik secara virtual mapun non virtual yang sesuai dengan karakteristik masyarakat merupakan keniscayaan.

Kelima, Interdisipliner. Sumber maupun parameter validitas narasi fikih berbasis pada relasi antar keilmuan yang saling berkelindang antara satu dengan lainnya. Perlunya pendekatan ini adalah untuk memberikan keluasan perspektif, juga kekayaan methodologi, sehingga tidak ada dominasi perpektif atau *framing* tertentu. Dalam konteks moderasi beragama sudut pandang yang berbasis pada keluasan sudut pandang merupakan keniscayaan. Karena problem keagamaan bisa jadi berasal dari eksklusifitas metodologi antarkalangan. Maka asy-Sya'rāni dalam narasi

92 Kamaluddin Abi Fadl, *al-Mūfī bi Ma'rifah at-Taṣawwuf wa as-Sūfī,* 17-19.

fikihnya, tidak hanya menggunakan metodologi tertentu. Hal ini nampak bagaimana asy-Sya'rāni menjelaskan pembahasan fikih tertentu yang didasarkan pada pandangan fikih secara *istidlālī*, juga pada tataran psikis. Di antaranya adalah pendapat Imam Ḥanafi, Imam Syafi'ī, dan Imam Ahmad mengenai tidak sahnya pernikahan apabila tidak ada saksi nikah. Pendapat tersebut berbeda dengan Imam Mālik, yang menghukumi sah, asalkan pernikahan tersebut diumumkan pada khalayak, dan tidak adanya keinginan untuk menyembunyikan pernikahannya. Perspektif pertama, sebagai antisipasi terhadap orang yang mungkin mengingkari adanya pernikahan, sedangkan pendapat kedua bisa dilakukan terhadap orang-orang yang jujur dan berperangai baik.[93] Hal ini juga sebagai bentuk perlindungan terhadap perempuan, apabila terjadi pembohongan status pernikahan.

Keenam, Ekuivalentif. Keseimbangan moderasi beragama dalam konstruksi syariat asy-Sya'rāni nampak dalam paradigma serta parameter *mīzān,* di mana penetapan hukum selalu berkelindan dengan aspek pengamalnya (mukalaf). Seseorang dengan status sosial yang berbeda akan disikapi dengan hukum yang berbeda, sebagai wujud pengakuan atas identitas yang melekat baik secara sosial maupun personal. Hal ini karena konflik keagamaan sering kali disebabkan karena penyamarataan antar pemeluk agama. Padahal antara satu dengan lainnya mempunyai sisi perbedaan yang tidak dapat dinafikan.

Sisi ekuivalentif ini diwujudkan dalam beberapa hal, yakni: pertama, keseimbangan dalam narasi *aqwāl fiqhiyyah*, yang mempunyai dimensi *takhfīf* dan *tasydīd*. Kedua, keseimbangan pada tataran penerapan bagi mukalaf *aqwiyā* maupun *du'āfa'*. Hal ini nampak saat asy-Sya'rāni membahas perwalian dalam pernikahan. Bagi Imam Syafi'ī dan Imam Ahmad tidak sah perwalian yang dilakukan oleh orang yang fasik. Berbeda

93 Abd. Wahab asy-Sya'rani, *Mīzān al-Kubrā*, 111

dengan Imam Abu Hanifah dan Imam Malik yang menghukumi sah, karena kefasikan tidak dapat membatalkan perwalian. Asy-Sya'rāni mengomentari hukum yang ditetapkan oleh para imam mazhab tersebut dalam paradigma *mīzān,* di mana yang pertama, merupakan kategori *musyaddad*, sedangkan yang kedua, *mukhaffaf*.[94]

Dalam konteks masyarakat umum asy-Sya'rani mengedepankan pendapat yang kedua, karena dua hal: pertama, pemilihan hukum *takhfīf* (ringan) merupakan jalan agar masyarakat memahami sisi kemudahan (*ḥanafiyyah*) yang dibawa oleh syariat, sehingga diharapkan bertambah keimanannya kepada Allah. Kedua, hak perwalian merupakan hak yang melekat, baik karena nasab (keturunan), (*wilā'*) (memerdekakan budak), posisi sebagai hakim[95], yang tidak dapat tercerabut oleh tindakan kefasikan, karena dalam konteks perwalian juga terdapat hak anak, sebagai seseorang yang akan diwalikan, dimana hal ini tidak dapat dihilangkan oleh tindakan orang lain.

Dengan demikian, maka narasi fikih untuk mewujudkan moderasi beragama yang dibangun oleh asy-Sya'rāni lebih menekankan pada tataran yang menegasikan doktrin-doktrin agama dari persepsi sektarianisme serta mensinergikan elemen prinsipil secara dialektik dari masing-masing kelompok. Melalui bagunan epistemologi (*manhajī*) ini juga para ulama yang memegang otoritas keagamaan dapat menjadi *agent of control* dalam kehidupan beragama di tataran praktis.

Relevansi narasi fikih asy-Sya'rāni dalam spektrum moderasi beragama di Indonesia adalah dengan menginisiasi nilai-nilai narasi fikih asy-Sya'rāni sebagai pilar-pilar yang berdialektika dalam bingkai moderasi beragama di Indonesia. Moderasi beragama merupakan hal yang penting sebagai instrument

94 *Ibid*, 109.

95 Ibrahim al-Baijuri, *Ḥāsyiyah Al-Baijurī.*, 34-136.

dalam merawat keindonesiaan,[96] karena Indonesia merupakan negara yang kaya, baik secara tradisi, kepecayaan, ras. Sehingga moderasi merupakan cara untuk menjaga keragaman yang dimiliki Indonesia.

Moderasi beragama merupakan suatu langkah, untuk meminimalisir, problem sosial karena praktik maupun pemahaman terhadap tafsir keagamaan. Di Indonesia problem yang muncul terkait isu-isu yang menyangkut aliran, paham, gerakan keagamaan, pembangunan rumah ibadah, hingga isu radikalisme, ekstrimisme dan terorisme. Ruang lingkupnya pun tidak hanya pada tataran lokalistik, akan tetapi juga pada tataran nasional, bahkan global, yang mengancam keberlangsungan berbangsa dan bernegara.[97] Munculnya konflik keagamaan ditengarai karena paham eksklusivitas dalam beragama, sehingga antar kelompok cenderung meyakini kebenarannya sendiri, dan menyalahkan pihak lain.[98] Hal ini diperparah oleh pola konten-konten keagamaan milenial secara virtual bernuansa radikal dan konservatis,[99] sehingga semakin menyulut konflik keagamaan,

Maka, moderasi beragama di Indonesia merupakan konsep yang berbasis pada nilai *tawassut* (adil) dan *tawāzūn* (berimbang), yakni moderasi yang berasas pada keseimbangan dalam memproyeksikan paradigma, serta komitmen yang selalu berpihak pada keadilan, persamaan dan kemanusiaan, serta melakukan sesuatu tidak secara berlebihan, konservatif maupun liberal.[100] Aspek inilah yang kemudian dijabarkan dalam tiga pilar, yakni: moderasi yang berbasis pada pemaduan antara teks dan konteks. Kedua, gerakan sebagai bentuk moderasi. Ketiga, moderasi dalam relasi antara tradisi dan praktik keagamaan.[101]

96 Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*,.10.
97 *Ibid.*,59.
98 *Ibid.*, 7.
99 *Ibid.*,95.
100 *Ibid.*,19.
101 *Ibid.*, 28.

Untuk mewujudkan moderasi beragama, terdapat prasyarat yang harus terpenuhi meliputi:[102] pertama, keilmuan yang komprehensif. Wacana moderasi keagamaan meniscayakan pandangan yang luas. Oleh karena itu, narasi moderasi hanya dapat dibangun oleh tokoh yang mempunyai kedalaman maupun keluasan dalam memahami agama (*mutabaḥḥir fī ad-dīn*). Kedua, mampu mengendalikan emosi. Wacana moderasi idealnya dibangun oleh tokoh yang mampu bertindak dengan hikmat dan bijaksana, sehingga aspek spiritualitas akan selalu tampak dalam moderasi beragama. Oleh karena itu, pengendalian emosi merupakan prasyarat dalam mewujudkan moderasi beragama. Ketiga, kehati-hatian. Segala tindakan harus didasari atas prinsip kehati-hatian, agar proses maupun hasil yang dicita-citakan dapat terealisasi dengan baik.

Dalam konteks ke-Indonesiaan indikator moderasi beragama dapat dilihat berdasarkan prinsip-prinsip sebagai berikut:[103]

1. Komitmen kebangsaan, penerimaan Pancasila sebagai ideology negara dan prinsip berbangsa yang tertuang dalam konstitusi UUD 1945. Moderasi beragama harus selaras dengan prinsip fundamental suatu negara. Oleh karena itu, parameter maupun indicator moderasi tidak boleh bertentangan dengan ideology yang dianut oleh bangsa Indonesia.
2. Toleransi. Toleransi merupakan sikap dan cara pandang atas pengakuan, penghormatan terhadap hal yang berbeda. Hal ini merupakan aktualisasi Moderasi beragama. Oleh karena itu, paradigma moderasi harus selalu selaras dengan nilai-nilai toleransi.
3. Anti kekerasan. Moderasi beragama merupakan instrument dalam menangani kekerasan beragama. Oleh karena itu,

102 *Ibid.*, 20.
103 *Ibid*, 43.

moderasi harus diwujudkan dengan perdamaian, maupun kesantunan.

4. Akomodatif terhadap budaya lokal. Suatu keniscayaan, bahwa suatu wilayah memiliki local wisdom dalam tradisinya. Hal ini sekaligus menjadi identitas dalam peradaban suatu wilayah. Moderasi beragama dapat diwujudkan secara apik, apabila dapat didialektikkan pada tradisi setempat.

Adapun dalam mewujudkan moderasi beragama di Indonesia dapat diwujudkan melalui mekanisme sebagai berikut:[104]

1. Mekanisme intra agama. Melalui pengembangan spiritualitas dan pandangan yang bersumber atas sumber-sumber otoritatif keagamaan yang mendukung adanya perdamaian oleh para tokoh agamawan yang otoritatif.
2. Mekanisme antar agama. Pembangunan dialog antar umat beragama, yang diwujudkan dalam beberapa sektor, seperti: kesehatan, pendidikan, ekonomi, budaya dan lain sebagainya, seperti yang diinisiasi oleh FKUB (forum kerukunan umat beragama.
3. Mekanisme antar umat beragama dengan pemerintah.

Adapun relevansi konstruksi nilai-nilai fikih asy-Sya'rāni terhadap moderasi beragama di Indonesia adalah dengan mewujudkan narasi maupun praktik keagamaan yang berbasis pada nilai-nilai berikut:

1. Spiritualitas. Praktik beragama selayaknya didasari atas nilai spiritual, baik secara personal maupun sosial. Nilai spiritual secara personal adalah menghadirkan diri sebagai seorang yang diciptakan hanya untuk menghamba kepada Allah, sesuai dengan apa yang dikehendakinya. Adapun spiritual secara sosial adalah menghadirkan diri, bahwa sebagai bentuk penghambaan kepada Allah adalah menjadi

104 *Ibid*, 87-88.

komunitas sosial yang tanggung jawab terhadap terwujudnya tatanan sosial yang sesuai dengan nilai-nilai syariat, yakni: *tawāzun* (keseimbangan), *tawassuth* (keadilan), *samāḥah* (toleransi) dan *raḥmah* (kasih sayang), seperti menjaga tempat ibadah agama lain. Penjagaan yang dilakukan oleh ormas Islam tertentu, terhadap tempat ibadah agama lain, didasari sebagai pengamalan atas dasar *ukwah al-Islāmiyyah* (persaudaraan yang sesuai dengan nilai keislaman) yakni saling menyayangi sesama makhluk.

2. Negosiatif. Dalam moderasi beragama, narasi maupun praktik keagamaan, perlu didasari asas negositif, seperti halnya penentuan awal Ramadhan. Dalam penentuan awal Ramadhan pendekatan yang digunakan oleh kementrian agama adalah *ra'y al-Hilāl* (melihat bulan) dan *ḥisāb.* Dimana notabenne metode ini merupakan metode yang digunakan oleh ormas tertentu. Nahdlatul Ulama menggunakan *ra'y al-Hilāl*, sedangkan Muhammadiyah menggunakan *ḥisāb*. Penggunaan dua metode tersebut merupakan langkah dalam menegosiasikan pola yang berbeda dalam praktik intern beragama, agar tidak terjadi problem sosial dalam praktik keagamaan.

3. Diversifikatif. Keanekaragaman merupakan keniscayaan, demikian pula dalam tafsir agama. Oleh karena itu, pengakuan terhadap perbedaan merupakan hal yang tidak dapat dipungkiri. Moderasi dalam kehidupan beragama, nampak bagaimana tokoh agama menghormati praktik agama yang berbeda, seperti respon para ulama terhadap komunitas Tariqah Naqsyabandiyah di Sulawesi, yang lebih dahulu melakukan puasa Ramadhan sebelum ditetapkan oleh kementriman Agama. Para Ulama tidak mensesatkan praktik Tariqah Naqsyabandiyah di Sulawesi yang mendahului dalam menjalankan puasa, walaupun bagi mayoritas ulama bersandar pada *ra'y al-Hilāl* (melihat bulan) dan *ḥisāb*

belum waktunya berpuasa, karena para Ulama tahu bahwa mereka masih bersandar pada pendapat ulama salaf, terkait penentuan awal bulan. Hal ini juga merupakan pengamalan atas prinsip dalam ilmu usul fikih yakni: *al-ittifaq fī al-ikhtilāf* (kesepakatan dalam perbedaan).

4. Argumentatif. Aturan atau hukum keagamaan selalu didasarkan pada asas yang jelas, sebagai pertanggung jawaban diruang-ruang publik. Oleh karena itu narasi keagamaan diwacanakan berdasarkan basis *ḥujjah* (argumentatif). Demikian pula moderasi beragama harus tetap berada pada rel argumentatif, agar tidak jatuh pada emosionalitas, radikalitas serta ekstrimisme yang dapat mencerabut nilai-nilai keagamaan. Sehingga basis argumentasi, merupakan hal yang penting dalam memerangi paham-paham terorisme, maupun radikalisme, demi terwujud moderasi agama di Indonesia. Hal ini pula yang dilakukan oleh beberapa kyai pesantren, dalam konteks moderasi beragama, seperti yang dilakukan oleh kyai Afifuddin Muhajjir, yang secara argumentatif menegaskan keabsahan bentuk negara dan ideologi negara Indonesia menggunakan pendekatan maqasidiyyah. Kemudian kyai Sahal Mahfud yang mengkonstruksi fikih secara metodologis dalam kehidupan sosial.

5. *Interdisciplinary*. Pandangan keagamaan perlu didasarkan atas sudut pandang berbagai keilmuan. Kehidupan beragama, tidak melulu soal normativitas teks hukum. Akan tetapi bagaimana agama dapat menjadi *value* dalam memperoleh kemaslahatan, sesuai dengan tujuan syariat. Oleh karena itu, perspektif keagamaan selayaknya selaras dengan sisi kemaslahatan yang dapat dipertanggungjawabkan berdasarkan basis interdisciplinary. Hal ini tercermin dalam hal pembatasan usia nikah. Dalam mazhab Syafii, tidak ada batasan usia dalam pernikahan. Berbeda dengan pendapat

Mazhab Hanafi yang membolehkan batasan usia. Pendapat pertama, merupakan hukum dengan dimensi *mukhaffaf,* sedangkan yang kedua mempunyai dimensi *musyaddad.* Dalam konteks Indonesia, terdapat batas usia minimal pernikahan bagi perempuan adalah 19, sedangkan bagi laki-laki adalah 21. Pembatasan usia nikah juga sebagai langkah preventif atas tingginya kematian ibu melahirkan, karena organ reproduksi yang belum siap dalam bereproduksi. Sehingga menggunakan pandangan hukum yang selaras dengan sisi kemaslahatan yang diusung oleh keilmuan lain merupakan langkah untuk merealisasikan moderasi agama.

6. Ekuivalensi. Untuk mewujudkan moderasi beragama, pemahaman maupun praktik beragama selayaknya didasari atas asas keseimbangan, dalam memahami teks dan konteks. Karena pemahaman yang terlalu condong pada teks akan menjadikan seseorang konservatif, ekstrimis dan eksklusif, sedangkan apabila terlalu condong pada konteks dan melepaskan teks, akan menjadi liberal. Adapun moderasi beragama, berada pada asas dialektika antara nas dan konteks secara seimbang. Asas ini juga menuntut adanya kualifikasi terhadap pemegang otoritas keagamaan haruslah orang yang mempunyai pemahaman mendalam terkait teks dan konteks, agar terwujud moderasi dalam narasi keagamaan, karena narasi keagamaan yang diproduksi oleh seorang yang tidak mempunyai pemahaman mendalam antara teks dan kontek, cenderung akan menghasilkan narasi kontra produktif terhadap moderasi beragama.

PENUTUP

Moderasi beragama merupakan suatu langkah, untuk meminimalisir, problem sosial karena praktik maupun pemahaman terhadap tafsir keagamaan. Adapun narasi fikih yang berorientasi pada moderasi beragama menurut asy-

Sya'rani dibangun berdasarkan nilai-nilai berikut: spiritualitas, negosiatif, diversifikatif, argumentatif, interdisciplinary dan ekuivalentif. Sedangkan relevansi narasi fikih asy-Sya'rāni dalam konteks moderasi beragama di Indonesia adalah menghadirkan nilai-nilai dalam bangunan narasi fikih asy-Sya'rāni sebagai prinsip dalam praktik maupun pemahaman terhadap tafsir keagamaan di Indonesia.[]

DAFTAR PUSTAKA

al-Abidi, Hammadi, *Ibn Rusyd Wa 'Ulūm asy-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, Beirut: Dar Wahyu Al-Qalam, 2002

al-Anshary, Mohammad Zakariya, *Ghāyah al-Wuṡūl Syaraḥ Lub al-Uṡūl*, Semarang: al-Alawiyah, t.th.

al-Askandari, Amar, *tārīkh miṣr ilāal-fath al-'Usmānī*, Mesir: al-Maarif, 1338 H.

al-Buthi, Ramdhan, *Ḍāwābīṭ al-Maṣlaḥah*, Kairo: ar-Risalah, 1965.

al-Fadani, Muhammad Yasin bin 'Isa, *al-Fawāid al-Janiyyah*, Makkah: Dar al-Mahaja, 2008, Juz.1.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad Ibn Muhammad, *Iḥyā' Al-'Ulūmiddīn*, Semarang: Taha Putra, t.th.

al-Hafiz, Abd. *Abd. al-Wahab asy-Sya'ranī*, Beirut: Dar al-Kurub, 1985.

al-Jabiri, Abid *Binyah al-'Aql al-'Arabī*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wahah al-Qrabiyah, 2009.

al-Jund, Anur, *Mausū'ah al-Islamiyah Tarīkh al-Gazw wa al-Fikr wa Tagrīb*, Dar al-I'tisham, t, th.

al-Khin, Mustafa Said, *Aṡar al-Ikhtilāf Fī al-Qawāid al-Uṣūliyyah Fī Ikhtilāf al-Fuqāhā'*, Kairo: Muasssah ar-Risalah, 1994.

Arkun, Muhammad, *Tārikhiyyah al-Fikr al-'Arabiy al-Islāmiy,* Terj. Hasyim Salih, Beirut: Markaz as-Tsiqafy al-Araby, 1996.

'Asyur, Muhammad at-Tahir Ibnu, *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiah*, Ardan: Dar an-Nafais, 2001.

al-Sya'rani, Abd. Al-Wahab, *Mizan al-Kubra*, Tahqiq: Abd ar-Rahman Umairah, Mesir: Maktabah al-Azhariyah, 1997.

----------, *Irsyād aṭ-ṭālibīn ilā marātib al-'Ulamā wa al-'Amilīn,* Tahkik. Ahmad Farid al-Mazidi dan Muhammad Abd. Al-Qadir Nassar, Mesir: Dar al-Karz, 2006.

----------, *Irsyād aṭ-ṭālibīn ilā marātib al-'Ulamā wa al-'Amilīn,* Tahkik. Ahmad Farid al-Mazidi dan Muhammad Abd. Al-Qadir Nassar, Mesir: Dar al-Karz, 2006.

----------, *Kasyf al-jān wa ar-rān 'An wajh asilah al-jān,* Kairo: Hijazy, 1998.

----------, *Laṭāif al-Minan wa al-Akhlāq,* Damaskus: Dar-at-Taqwa, 2004.

----------, *Mawāzīn al-Qāṣirīn min syuyūkhwa murīdīn,* Beirut: dar al-Kutub al-'Ilmiah, 2007.

----------, *Minaḥ al-Minnah fī at-Talabbus bi as-Sunnah,* tahkik. Abd. Gani, Mesir: Dar al-Kitab an-Nafis, 1423H.

----------, *Mīzān aẓ-Ẓurīyah,* tahkik. Abu Yazin al-Mahadi, Kairo: Dar al-Khaoudiyah, 2006)

----------, *Mukhtaṣar al-i'tiqād li al-imām al-baihaqī,* tahkik. Yusuf Ridwan al-Kud, Kairo: Darah al-Kurz, 2008.

Bagir, Zaenal Abidin dkk., *Mengelola Keagaman dan Kebebasan Beragama*, Yogyakarta: CRCS, 2004.

Farruk, Umar, *Tārīkh al-Fikr al-'Ārabī Ilā Ayyām Ibn Khadūn*, Beirut: dar al-Ilm li Al-Malayin, 1983.

Hito, Mohammad Hasan, *al-Ijtihād Wa Ṭabāqāt Mujtahidī Asy-Syāfi'iyyah*, Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 1988.

Huda, Miftahul, "Epistemologi Tasawuf dalam Pemikiran Fikih al-Sya'rani" , *Ulumuna*, Vol. XIV, No. 2, (Desember 2010)

Jailany, Asif Abdul Kadir, *Riyādah al-'Uqūl Fī Īdāḥ Ghāyah al-Wuṡūl*, Hadramout: Dar az-Zihaby, 2009.

Kementrian Agama RI, *Moderasi Beragama*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementrian Agama RI, 2019.

Mahfudh, Mohammad Ahmad Sahal, *Ṭarīqah al-Huṣūl 'Alā Gāyah al-Wuṣūl,* Kajen: Mabadi Sejahtera, 2012.

Mustafa, Diya' ad-Din Ahmad, *Jāmi' al-Uṣūl fī al-Auliyā'*, Surabaya: Haramain, t. th.

Mustafied ed., *Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia Kontestasi dan Koeksistensi*, Yogyakarta: Program Studi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, 2015.

Nurhidayah, dkk, *Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia, Jalan-Jalan Alternatif Membangun Inklusi Sosial*, Yogyakarta: CRCS, 2018

Syihabuddin, "Membaca Gelombang Fikih Dalam Hukum Nasional di Indonesia", *Jurnal Asy-Syir'ah,* Vol. 42, No. 1, (2008)

BAB VI
KETIKA PEREMPUAN MENGGUGAT:
Telaah al-Mujādalah sebagai Surat Pembebbasan

Nasrullah Ainul Yaqin

PENDAHULUAN

Al-Qur'an sejatinya bukan hanya sebagai kitab pedoman hidup (*the way of life*) dalam arti sebagai petunjuk hukum bagi umat manusia, tetapi juga sebagai kitab suci yang membersihkan jiwa manusia, takterkecuali perempuan; kitab mulia yang menghargai harkat dan martabat manusia, takterkecuali perempuan; kitab cinta yang menaruh kasih sayang kepada manusia, takterkecuali perempuan. Al-Qur'an juga merupakan kitab keadilan yang tidak berat sebelah kepada kepada manusia, termasuk perempuan; kitab kesejahteraan yang memakmurkan kehidupan dunia dan akhirat bagi manusia, termasuk perempuan; kitab perjuangan yang membela hak-hak manusia, takterkecuali perempuan, yang terabaikan atau ditindas oleh kepentingan dan kekuasaan; kitab pembebasan yang melepaskan manusia, takterkecuali perempuan, dari belenggu kemusyrikan, kezaliman, hegemoni, tirani, kebodohan, kejumudan, maupun

kebakhilan yang kesemuanya merugikan kehidupan manusia.[1]

Inilah yang disebut dengan nilai-nilai *qur'ani* atau apa yang Muhammed Arkoun sebut sebagai *qur'anic fact* (kenyataan *qur'ani*).[2] Kendati demikian, al-Qur'an sebagai kitab bacaan masih membutuhkan peran aktif manusia untuk mempelajari, memahami, dan mengambil hikmah yang terkandung di dalam rangkaian kalimat, ayat, dan bahkan huruf-hurufnya. Bagaimanapun, al-Qur'an tanpa pemahaman manusia—meminjam bahasa Imam Alī al-Murtaḍā—tidak bisa berbicara apa-apa.[3] Hal ini tentu sesuai dengan pernyataan al-Qur'an sendiri bahwa ia diturunkan ke muka bumi dalam bentuk bahasa manusia; bahasa Arab dipilih karena penerima wahyu, Nabi Muhammad Saw., adalah orang Arab sehingga kandungan al-Qur'an bisa dipelajari dan dipahami[4] dan nilai-nilai *qur'ani* dapat diwujudkan ke dalam kehidupan manusia. Dengan demikian, keberadaan al-Qur'an sebagai obat penyembuh (*syifâ'*) dan rahmat (*raḥmah*) bagi kehidupan benar-benar nyata.[5]

Mengingat keberadaan dan kapasitas manusia tidak sama antara satu dengan lainnya, baik dari segi keilmuan, kondisi dan situasi sosial, politik, budaya, ekonomi yang dihadapi, maupun

1 Hal ini berkaitan dengan beberapa tujuan al-Qur'an (*maqāṣid al-qur'ān*), seperti memperbaiki akidah dan konsep-konsep ketuhanan; mengukuhkan martabat dan hak asasi manusia; menekankan ibadah dan takwa kepada Allah; menyucikan jiwa kemanusiaan; membangun rumah tangga dan memberikan keadilan kepada perempuan; membangun komunitas masyarakat (umat) yang berkontribusi terhadap kemanusiaan; dan menyeru pada budaya tolong-menolong antarsesama manusia. Lihat Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata'âmal ma'a al-Qur'ân al-'Aẓîm?,* cet. ke-1, (Kairo: Dâr asy-Syurūq, 1999), 71-123.

2 Dalam hal ini, Arkoun membagi teorinya menjadi dua: *qur'anic fact* dan *islamic fact*. *Qur'anic fact* adalah kenyataan *qur'ani* yang bersifat transenden, tranhistoris, dan terbuka terhadap berbagai kemungkinan pemaknaan. Sementara *islamic fact* sendiri adalah kenyataan *islami* yang bersifat historis lantaran ia lahir dari penafsiran manusia melalui salah satu garis yang ada dalam *qur'anic fact*. Lihat Sulhani Hermawan, "Mohammed Arkoun dan Kajian Ulang Pemikiran Islam", *Dinika*, Vol. 3, No. 1, Januari (2004): 113.

3 Lihat cover belakang dalam Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern*, alih bahasa M. Alaika Salamullah, dkk., cet. ke-5, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010).

4 Lihat Yūsuf (12): 2, Ṭāhā (20): 113, asy-Syûrâ (42): 7, az-Zukhruf (43): 3 dan al-Aḥqāf (46): 12.

5 Lihat Yūnus (10): 57.

cara pandang yang digunakan, hasil dari pemahaman terhadap al-Qur'an akan berbeda-beda, termasuk ketika membahas masalah perempuan. Selain itu, karena memang kandungan (makna) ayat al-Qur'an sungguh luar biasa dalam melebihi samudra, luas melebihi semesta, serta tidak akan habis dipelajari dan ditafsirkan oleh ratusan bahkan ribuan manusia dari segala masa dan dengan segala pendekatan, baik sosial, rasional, sains, maupun spiritual hingga hari akhir nanti.[6] Oleh karena itu, tidak heran kalau al-Qur'an, menurut Asghar, telah memberikan inspirasi kepada berjuta-juta manusia di muka bumi ini sampai hari kiamat kelak. Dalam hal ini, mereka bisa memahaminya dengan menggunakan berbagai pendekatan, seperti teologi, sosiologi, antropologi, hukum, dan keilmuan lainnya.[7]

Dengan demikian, berkaitan dengan masalah perempuan, maka bukan merupakan satu hal yang aneh apabila kemudian terdapat pemahaman dan penafsiran yang berbeda antara satu tokoh dengan tokoh lain dalam memandang status perempuan menurut perspektif Islam. Satu sisi ada pendapat yang menomorsatukan (superior) laki-laki, dan menomorduakan (inferior) perempuan. Sementara di sisi lain ada yang berpendapat bahwa laki-laki dan perempuan adalah setara.[8]

6 Lihat al-Kahfi (18): 109 dan Luqman (31): 27. Bukti sederhananya secara empiris penafsiran al-Qur'an yang dimulai dari masa Nabi saw. dengan hadis-hadisnya masih belum selesai atau belum berhenti sampai masa sekarang. Apalagi kajian keislaman dan al-Qur'an makin hari makin pesat—minimal di kampus-kampus Islam, baik di dalam negeri (Indonesia) maupun luar negeri. Tidak salah ungkapan yang menyatakan bahwa al-Qur'an senantiasa perawan. Hal ini juga menjadi bukti bahwa tidak ada satupun tafsir yang bisa mewakili makna sesungguhnya dari al-Qur'an. Sebab, apabila makna al-Qur'an yang dalam dan luas itu dapat diwakili oleh satu penafsiran tertentu, maka berarti kedalaman dan keluasan maknanya sudah berhenti kepada penafsiran itu. Sehingga hal itu tidak memungkinkan untuk ditafsirkan dan dipahami lebih jauh lagi.

7 Asghar Ali Engineer, *Islam Masa Kini,* terj. Tim Forstudia, cet. ke-1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 21-23.

8 Hal ini seperti disinggung oleh Mochamad Sodik & Inayah Rohmaniyah, yaitu ketika teks agama, al-Qur'an ataupun hadis, "jatuh" ke dalam lingkungan patriarkis, maka tidak sedikit penafsiran-penafsiran tersebut bias terhadap kepentingan kaum laki-laki. Mereka kemudian menyodorkan penelitian yang dilakukan oleh Subhan Zaitunah dalam *Tafsir Kebencian: Hadis Bias Jender dalam Tafsir Qur'an* (Yogyakarta: Lkis, 1999), yang

Dalam perkembangannya, pendapat-pendapat ini memiliki pengaruh yang sangat luar biasa dalam kehidupan umat Islam, yaitu mengenai sikap dan pandangan mereka terhadap perempuan. Tak jarang kebebasan dan hak-hak perempuan yang seharusnya terpenuhi menjadi terkekang dan terabaikan lantaran terhegemoni oleh kekuasaan laki-laki yang begitu akut. Bahkan, tidak jarang pula *stereotip* (pelabelan negatif) dan kekerasan menimpa kaum perempuan. Perempuan yang sejatinya boleh begini dan begitu menjadi tidak boleh karena adanya pendapat (fatwa agama) yang melarang perempuan berbuat begini dan begitu.

Contoh sederhananya adalah bagaimana di Arab Saudi perempuan sangat dibatasi dalam melakukan aktivitas di ruang publik. Salah satunya adalah larangan mengemudi kendaraan seorang diri bagi perempuan yang kemudian dihapus pada 2017.[9] Sementara di Indonesia, perempuan bisa dengan leluasa melakukan aktivitas itu. Masih di Arab Saudi, perempuan dilarang melakukan protes terhadap kebijakan pemerintah dan pelanggarnya bisa dikenai hukuman. Kasus ini pernah terjadi kepada para aktivis perempuan di Arab Saudi yang mengkritik

menyatakan bahwa kitab tafsir yang ditulis oleh kaum laki-laki berkecenderungan bias laki-laki. Sehingga pada gilirannya merugikan kaum perempuan, (Mochamad Sodik & Inayah Rohmaniyah, "Mendampingi yang Dibenci Membela yang Teraniaya", dalam Hamim Ilyas, dkk., *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-hadis "Misoginis",* cet. ke-3, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2008), 8). Di sisi lain, muncul gerakan-gerakan yang menghendaki adanya pemahaman ulang terhadap teks suci (al-Qur'an dan hadis) menggunakan perspektif keadilan gender dan feminis. Kajian ini misalnya dilakukan oleh Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, (New York: Oxford University Press, 1999) & *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam,* (Amerika Serikat: Oneworld Oxford, 2006), Fatimah Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam,* (Amerika Serikat: University of Minnesota Press, 2006), Kaukab Siddique, *Menggugat "Tuhan yang Maskulin",* alih bahasa Arif Maftuhin, cet. ke-1, (Jakarta: Paramadina, 2002), dan Sofyan A.P. Kau dan Zulkarnain Suleman, *Fikih Feminis: Menghadirkan Teks Tandingan,* cet. ke-1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014).

9 Larangan ini kemudian dicabut oleh Pemerintah Arab Saudi pada tahun 2017 dan akan diterapkan sepenuhnya pada tahun 2018, Endro Yuwanto (red.), "Arab Saudi Akhirnya Izinkan Kaum Wanita Mengemudi," dalam https://www.republika.co.id/berita/owxm35438/arab-saudi-akhirnya-izinkan-kaum-wanita-mengemudi, akses 20/10/2021.

larangan mengemudi bagi perempuan melalui *Facebook* dan *Twitter*.[10] Di Indonesia, meski perempuan secara umum dapat menikmati hak-hak mereka di ruang publik atau memberikan kritik kepada pemerintah, beberapa kasus sebaliknya juga dapat dijumpai. Di Aceh, kota Serambi Makkah, pernah terbit Surat Edaran yang melarang perempuan dewasa membonceng motor dengan duduk mengangkang.[11]

Pun begitu, parameter untuk mengukur beberapa pendapat tersebut bukan benar ataupun salah. Bagaimanapun, Allah-lah Zat Yang Mahatahu atas siapa saja yang benar dan siapa saja yang salah. Namun, dalam lingkup kehidupan manusia, ukuran kebenaran terhadap sebuah tafsir keagamaan bisa dilihat dari sejauh mana ia mampu memberikan keadilan atau kemaslahatan bagi manusia, termasuk perempuan. Hal ini karena keadilan dan kemaslahatan merupakan salah satu nilai-nilai *qur'ani* yang hendak dicapai oleh al-Qur'an sehingga mewujudkan keadilan dan kemaslahatan menjadi wajib. Dalam hal ini, Ibn Qayyim menyebutkan bahwa syariat Islam sepenuhnya adalah keadilan, kasih sayang, kemaslahatan, dan kebijaksanaan. Apabila ada satu persoalan atau pendapat keislaman yang bergeser dari keadilan pada penindasan, atau dari kasih sayang pada kebencian, atau dari kemaslahatan pada kerusakan, atau dari kebijaksanaan pada kesewenang-wenangan, maka ia sejatinya bukan syariat

10 Egidius Patnistik (ed.), "Perempuan Saudi Ditangkap karena Menentang Larangan Mengemudi", dalam https://internasional.kompas.com/read/2014/04/20/2104479/Perempuan.Saudi.Ditangkap.karena.Menent ang.Larangan.Mengemudi, akses 20/10/2021; Egidius Patnistik (ed.), "Aktivis Perempuan Saudi Ditahan karena Kicauan di Twitter", dalam https://internasional.kompas.com/read/2014/11/04/14575701/Aktivis.Perempuan. Saudi.Ditahan.karena.Kicauan.di.Twitter, akses 20/10/2021; Ervan Hardoko (ed.), "Anjurkan Unjuk Rasa lewat Facebook, 7 Aktivis Saudi Dipenjara," dalam https://internasional.kompas.com/read/2013/07/01/1518413 /Anjurkan.Unjuk.Rasa.lewat.Facebook.7.Aktivis.Saudi.Dipenjara, akses 20/10/2021; Ervan Hardoko (ed.), "HRW: Pemerintah Saudi Tindas Para Aktivis Internet", dalam https://lifestyle.kompas.com/read /2013/12/18/1812248/HRW.Pemerintah.Saudi.Tindas.Para.Aktivis.Internet, , akses 20/10/2021.

11 Mohamad Burhanudin (ed.), "Ini Isi Surat Edaran Larangan Mengangkang", dalam https://nasional.kompas.com/read/2013/01/08/14105818/ini.isi.surat.edaran.larangan.mengangkang, akses 20/10/2021.

Islam.[12]

Dengan demikian, apabila ada kenyataan bahwa hak-hak perempuan ditindas dan diabaikan dalam kehidupan atas nama al-Qur'an maka ia lebih soal tafsir terhadap al-Qur'an, bukan isi dari al-Qur'an itu sendiri. Dengan kata lain, penelusuran lebih jauh perlu dilakukan terhadap tafsir al-Qur'an yang melahirkan sikap pengabaian terhadap hak-hak perempuan. Demikian pula, pendapat yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah kitab yang bias gender, mengabaikan, dan menindas hak-hak perempuan, maka persoalan terletak pada pemahaman terhadap al-Qur'an. Alasannya, secara teologis al-Qur'an merupakan firman Allah Yang Mahaadil (*al-'adl*) sehingga mustahil Dia tidak berbuat adil kepada seluruh makhluk-Nya, tanpa terkecuali perempuan.

Oleh karena itu, dalam kesempatan ini penulis ingin membuktikan bahwa Al-Qur'an sejatinya tidak hanya menghormati perempuan, tetapi juga menghargai dan mengangkat derajat (harkat-martabat) serta keberadaannya. Bahkan Al-Qur'an melakukan pembelaan dan perjuangan terhadap hak-hak perempuan yang diabaikan dan ditindas oleh satu kekuasaan tertentu seperti kekuasaan kaum laki-laki. Kenyataan ini dibuktikan dalam pembahasan berikutnya melalui pemahaman penulis terhadap surat al-Mujâdalah (58): 1-4, yang makna Indonesianya adalah "Perempuan yang Mengajukan Gugatan".

PEREMPUAN DAN AL-MUJĀDALAH: Sebuah Pembebasan

Al-Qur'an memiliki 114 surat dan salah satu di antaranya adalah surat al-Mujâdalah atau surat "Perempuan yang Mengajukan Gugatan". Al-Mujâdalah merupakan surat yang ke-58, dan terdiri dari 22 ayat. Ia termasuk ke dalam kelompok surat Madaniyah. Menurut Imam Muḥammad Jamâluddîn al-Qâsimî,

12 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn,* Vol. I, cet. ke-1, (Riyadh: Dār Ibn al-Jawziyyah, 1423), 41.

alasan surat ke-58 ini dinamakan dengan al-Mujâdalah karena surat ini turun atau diwahyukan atas "aksi" seorang perempuan yang mengajukan gugatan demi mencari kebenaran dan hak-haknya, di mana tindakan itu sama saja dengan menggugat para nabi dan Al-Qur'an. Oleh karena itu, Allah kemudian menjawab gugatan itu dengan menurunkan ayat-ayat-Nya.[13]

Wahbah az-Zuḥailī menjelaskan bahwa surat al-Mujādalah memiliki beberapa kandungan hukum yang dapat dijadikan pedoman oleh umat Islam, seperti: hukum *ẓihâr* dan kafarat(sanksi)nya yang diatur dalam ayat 1-4; hukuman bagi orang-orang yang memusuhi Allah dan rasul-Nya yang disebutkan dalam ayat 5-7; hukuman bagi orang yang saling berbisik (pembicaraan rahasia) dalam hal keburukan dan tata cara bermunajat dalam Islam yang dijelaskan dalam ayat 8-10; adab dalam suatu majelis yang dituangkan dalam ayat ke-11; memberikan sedekah terlebih dahulu sebelum bermunajat kepada Rasulullah saw. yang dijelaskan dalam ayat 12-13; keadaan atau sifat orang-orang munafik yang menjadikan orang-orang kafir sebagai sahabatnya serta hukuman dan balasan bagi mereka yang dituangkan dalam ayat 14-19; balasan bagi orang-orang yang memusuhi Allah dan rasul-Nya serta janji Allah yang akan senantiasa menolong orang-orang beriman sekaligus larangan untuk menjadikan musuh-musuh Allah sebagai wakil (pemimpin) umat Islam yang diberitakan dalam ayat 20-22.[14]

Namun demikian, dalam pembahasan ini, penulis lebih fokus atau secara spesifik membahas dan menelaah kandungan ayat 1-4, yaitu yang terkait dengan pembebasan perempuan dari hegemoni dan kekerasan laki-laki, sebagaimana termaktub indah:

13 Muḥammad Jamāluddīn al-Qāsimī, *Maḥāsin at-Ta'wīl (Tafsīr al-Qāsimī)*, cet. ke-1, (ttp.: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah,1957), XVI: 5704.

14 Wahbah az-Zuḥailī, *at-Tafsîr al-Munīr fî al-'Aqīdah wa asy-Syarī'ah wa al-Manhaj*, cet. ke-10, (Damsyiq: Dār al-Fikr, 2009), XIV: 376-428.

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ -١- الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَراً مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوراً وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ -٢- وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ -٣- فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ -٤

Sesungguhnya Allah telah mendengar perkataan wanita yang mengajukan gugatan kepada kamu tentang suaminya, dan mengadukan (halnya) kepada Allah. Dan Allah mendengar soal jawab antara kamu berdua. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat; 2. Orang-orang yang menẓihâr isterinya di antara kamu, (menganggap istrinya sebagai ibunya, padahal) tiadalah isteri mereka itu ibu mereka. Ibu-ibu mereka tidak lain hanyalah wanita yang melahirkan mereka. Dan sesungguhnya mereka sungguh-sungguh mengucapkan suatu perkataan mungkar dan dusta. Dan sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun; 3. Orang-orang yang menẓihâr isteri mereka, kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan, maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami isteri itu bercampur. Demikianlah yang diajarkan kepada kamu, dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan; 4. Barangsiapa yang tidak mendapatkan (budak), maka (wajib atasnya) berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya bercampur. Maka siapa yang tidak kuasa (wajiblah atasnya) memberi makan enam puluh orang miskin. Demikianlah

supaya kamu beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. dan Itulah hukum-hukum Allah, dan bagi orang kafir ada siksaan yang sangat pedih."

Disebutkan bahwa sebab turunnya (*asbāb an-nuzūl*) ayat 1-4 berhubungan dengan perempuan Khaulah binti Śa'labah bin Malik yang telah diabaikan oleh suaminya, Aus ibn Ṣāmit. Sehingga dia (Khaulah) mengadukan hal itu kepada Nabi Muhammad saw. seraya berkata: *wahai Rasul Allah, masa mudaku telah berlalu. Perutku telah keriput. Aku telah tua dan tidak akan melahirkan anak lagi, sedang suamiku mengabaikanku. Ya Allah, aku mengadu kepada-Mu.* Dia tiada henti-henti mengadukan hal itu kepada Allah. Sehingga turunlah malaikat Jibril membawa ayat-ayat tersebut.[15]

Dalam riwayat lain disebutkan bahwa Nabi saw. menjawab pengaduan Khaulah seraya berkata bahwa dia haram bersetubuh dengan suaminya, sebagaimana biasa berlaku di Arab pada masa itu. Khaulah membalas bahwa suaminya belum menyebutkan (menjatuhkan) kata talak kepadanya. Rasulullah saw. tetap menjawab seperti jawaban semula, yaitu dia tetap haram bersetubuh dengan suaminya. Mendengar itu semua, dia sangat sedih dan meluapkan segala kegundahan hatinya kepada anak-anaknya dan mengadukannya kepada Allah.[16] Hal ini sesuai dengan kenyataan yang pernah terjadi pada masa Arab jahiliah, yaitu kebiasaan laki-laki (suami) men*ẓihār* istrinya dengan mengatakan sebuah kalimat *"engkau bagiku adalah seperti punggung ibuku."* Sehingga dengan pernyataan ini—yang kemudian dikenal dengan istilah *ẓihār*—istrinya menjadi haram

15 Lihat Muḥammad Jamāluddīn al-Qāsimī, *Mahāsin at-Ta'wīl*, 5705; Wahbah az-Zuḥailī, *at-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa asy-Syarī'ah wa al-Manhaj*, 381-383; Muḥammad 'Alī aṣ-Ṣābūnī, *Tafsīr Âyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, cet. ke-1, (Beirut: Dâr ibnu 'Abbûd, 2004), II: 373-374; dan Muqbil bin Hadi Alwadi'i, *Shahih Asbabun Nuzul: Kajian Kronologis Ayat Diturunkan yang Shahih*, alih bahasa Muhammad Azhar, cet. ke-2, (Yogyakarta: Bintang Cemerlang, 2011), 397.

16 Wahbah az-Zuḥailî, *at-Tafsîr al-Munīr fî al-'Aqīdah wa asy-Syarī'ah wa al-Manhaj*, 379-380.

baginya (jatuh talak), sebagaimana haramnya ibu laki-laki tersebut (menjadi istri) baginya.[17]

Selain sebagai respon terhadap keresahan Khaulah yang sedang di*ẓihār* oleh suaminya, ayat al-Mujâdalah (58): 1-4 ini juga sebagai legitimasi keharaman *ẓihār* dan kewajiban membayar kafarat bagi pelakunya serta sebagai ketentuan hukum yang membatalkan hukum sebelumnya, yaitu hukum jahiliah yang menjadikan *ẓihār* sebagai talak.[18] Dalam perkembangannya, para ulama fikih menjadikan al-Mujâdalah (58): 1-4 sebagai dasar *ẓihār*, baik mengenai hukum, kriteria, sanksi (kafarat), maupun lainnya. Dalam hal ini, para ulama fikih sepakat bahwa *ẓihâr* adalah haram. Sehingga setiap Muslim laki-laki (suami) tidak boleh mempraktikkannya.[19] Sementara dalam konteks Indonesia, menurut Azhar Basyir, ayat tentang *ẓihār* ini tidak bisa diberlakukan di Indonesia. Sebab, kebiasaan *ẓihār* tidak dikenal dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Sehingga ia (*ẓihār*) tidak perlu dimasukkan dalam salah satu ketentuan hukum perkawinan di Indonesia.[20]

Menurut Hamka, al-Mujādalah memuat seperangkat aturan untuk menghapus tradisi buruk di zaman jahiliah, yaitu menalak seorang istri dengan cara menyerupakan punggung istri dengan pungung ibu sendiri.[21] Di sisi lain, Abdullah bin Maḥfūẓ al-Ḥaddād menjelaskan bahwa Al-Qur'an mengharamkan laki-laki (suami) menyakiti dan merugikan perempuan (istri), baik dengan cara *îlâ'* maupun dengan cara *ẓihār*. *Îlā'* adalah sumpah

17 Lihat catatan kaki dalam Abā al-Qāsim Maḥmûd bin 'Umar az-Zamakhsyarī, *Ru'ūs al-Masā'il: al-Masâ'il al-Khilāfiyyah bain al-Ḥanafiyyah wa asy-Syāfi'iyyah*, cet. ke-2, (Beirut: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, 2007), 425.

18 *Ibid.*

19 As-Sayyid Sābiq, *Fiqh as-Sunnah*, (Kairo: al-Fath li al-I'lâm al-'Arabî, t.t.), II: 200.

20 Muslim MS, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia: Refleksi Pemikiran Ahmad Azhar Basyir Tentang Aktualisasi Hukum Islam*, dalam Akhmad Mujahidin, et.al., *Aktualisasi Hukum Islam: Tekstual dan Kontekstual*, cet. ke-1, (Pekanbaru: Program Pascasarjana UIN Suska Riau, 2007), 248.

21 Hamka, *Tafsir al-Azhar,* jilid 9*,* (ttp.: Pustaka Nasional Pte Ltd Singapura, t.t.), 7200.

seorang suami untuk tidak menggauli istrinya, dan *ẓihār* adalah perkataan suami kepada istrinya berupa: *"Engkau bagiku adalah seperti ibuku atau saudari kandungku, dan sejenisnya."* Dua hal ini sangat merugikan kaum perempuan (istri), sehingga Allah Menurunkan dua ayat dalam rangka melindungi perempuan sekaligus memberikan hukuman kepada laki-laki (suami) yang melakukan *îlâ'* atau *ẓihâr,* yaitu al-Baqarah (2): 227 dan al-Mujâdalah (58): 1-4. Abdullah bin Maḥfūẓ al-Ḥaddâd menegaskan bahwa semua ayat tersebut termasuk juga hukuman yang ada di dalamnya adalah diperuntukkan kepada laki-laki (suami). Hal ini dalam rangka mencegah para suami agar tidak menyakiti dan merugikan istri-istri mereka. Sehingga mereka tidak semena-mena menggantungkan istrinya, sebagaimana perilaku buruk para suami di masa jahiliah yang menggantungkan istrinya. [22]

Dalam hal ini, jika seorang suami meng-*īlā'* istrinya, maka dia diberi waktu 4 bulan, sebagaimana disebutkan dalam al-Baqarah (2): 227. Jika sang suami tidak membayar kafarat atas sumpahnya tersebut, dan juga tidak menggauli istrinya, maka pengadilan harus memaksanya untuk menggauli istrinya atau menceraikan istrinya. Jika dia tidak mau menceraikan istrinya, maka hakim harus menjatuhkan cerai atas permintaan istrinya. Namun, jika sang suami kembali kepada istrinya (menggauli sang istri), maka dia wajib membayar kafarat sumpah saja. Adapun jika seorang laki-laki men*ẓihār* istrinya, maka dia harus memilih dua hal, yaitu: menceraikan istrinya saat itu juga atau membayar kafarat besar berupa memerdekakan budak. Jika tidak mampu, maka dia harus berpuasa selama dua bulan secara berturut-turut. Keduanya harus dilaksanakan sebelum mereka (suami-istri) berhubungan badan. Jika tidak mampu berpuasa selama dua bulan secara berturut-turut, maka sang suami tersebut harus memberi makan 60 orang miskin, di mana setiap orang

22 Abdullah bin Maḥfūẓ al-Ḥaddād, *Fatawā Tahumm al-Mar'ah wa Yalîh Majmū'ah Masā'il Yakśur as-Su'āl 'Anh*ā, (ttp.: Dār al-Faḥh, t.t.), 107-108.

miskin mendapatkan 1 mud. Ketentuan ini disebutkan dalam al-Mujâdalah (58): 1-4.[23]

Lain pada itu, menurut penulis, ayat 1-4 al-Mujâdalah (58) ini mengandung makna dan nilai yang sangat luar biasa, khususnya dalam hal pembelaan terhadap kaum perempuan yang hak-haknya diabaikan dan bahkan ditindas oleh kekuasaan dan hegemoni tertentu. *Pertama,* aksi Khaulah tersebut merupakan prestasi yang sangat luar biasa dan mengagumkan karena sangat berani memperjuangkan hak-haknya yang ditindas. Dia mempertanyakan atau tepatnya menggugat tradisi *ẓihār* yang sudah mapan (mengakar) di dalam kehidupan masyarakat Arab pada waktu itu. Mengingat praktik *ẓihār* ini sangat merugikan kaum perempuan tanpa terkecuali dirinya sendiri. Padahal diketahui dia bukan siapa-siapa. Dia hanyalah seorang perempuan, yang pada masa Arab jahiliah dianggap tak ubahnya barang semata yang tidak memiliki kekuasaan sama sekali. Selain itu, peristiwa ini menjadi bukti bahwa datangnya Islam di Arab memberikan pengaruh yang sangat signifikan, khususnya dalam mengembalikan derajat perempuan kepada derajat yang sama dengan derajat laki-laki. Sehingga tidak heran apabila kaum perempuan mulai berani menyuarakan hak-haknya.[24]

Kedua, apabila dibahasa-simbolkan, maka *ẓihār* merupakan simbol penindasan terhadap kaum perempuan yang dilakukan oleh laki-laki—meminjam bahasa Azhar Basyir penganiayaan suami terhadap istri, Khaulah adalah simbol dari perjuangan perempuan, di mana untuk konteks saat itu merupakan keberanian yang sangat luar biasa. Sedangkan surat al-Mujâdalah (58): 1-4 adalah simbol pembebasan perempuan dari hegemoni dan penindasan laki-laki, yaitu dengan mengharamkan *ẓihār* dan menghukum berat bagi siapa saja yang melakukanya, seperti

23 *Ibid.*

24 Hal ini juga banyak dibuktikan oleh para pemikir Islam kontermporer melalui penelitian-penelitian mereka. Salah satunya dapat dilihat dalam Kaukab Siddique, *Menggugat "Tuhan Yang Maskulin"*.

memerdekakan seorang budak atau berpuasa dua bulan berturut-turut atau memberi makan enam puluh orang miskin. Hal ini merupakan ketentuan (hukum) Allah. Sehingga barang siapa yang mengingkarinya, dalam artian masih menyiksa, menganiaya, dan menyakiti perempuan, maka kelak dia akan mendapatkan siksa yang pedih dari Allah. Ketentuan ini disebutkan dalam ayat terakhir (4), *"tilka ḥudūdullâh, wa li al-kāfirīn 'ażābun 'alīm"*.[25]

Ketiga, ayat ini memberikan pemahaman bahwa hakikatnya perempuan memiliki hak yang sama dengan laki-laki dan harus sama-sama dipenuhi, bukan malah diabaikan apalagi ditindas. Sehingga sangat tidak pantas apabila perempuan dipermainkan semisal dengan kebiasaan *ẓihār*. Dengan kata lain, perempuan adalah manusia seperti laki-laki pada umumnya, yang keberadaannya harus dihargai, dihormati, dilindungi, dicintai, dan disayangi. Kalau laki-laki takut disakiti, dikhianati, dan dilukai, begitu pula perempuan. Jika laki-laki tidak suka dipermainkan, ditindas, dan diabaikan hak-haknya, demikian juga perempuan. Kalau laki-laki tidak mau disiksa dan dianiaya, begitu juga perempuan. Perempuan dan laki-laki sama sekali tidak berbeda, yaitu memiliki perasaan yang sama: sama-sama merasakan bahagia apabila dibahagiakan dan sama-sama merasakan sakit apabila disakiti.

Keempat, suatu tatanan, hukum, ketetapan, fatwa, atau sistem yang bertentangan dengan keadilan harus dilawan dan dihilangkan. Sebab, ia akan merugikan (memberikan mudarat) terhadap keberlangsungan hidup manusia tanpa terkecuali perempuan. *Kelima*, inilah bukti bahwa Allah adalah Zat Yang Mahaadil yang sangat membenci ketidakadilan. Sehingga tidak mungkin (mustahil) Dia berkata, bersikap, dan berbuat tidak

25 Menurut penulis, ayat *"tilka ḥudûd allâh, wa li al-kâfirîn 'ażâbun 'alîm"* selain bisa dipahami sebagaimana biasanya, yaitu ketentuan atau hukuman bagi para pelaku ẓihâr, seperti *memerdekakan seorang budak, atau berpuasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan enam puluh orang miskin* yang harus dilaksanakan apabila tidak ingin mendapat siksa pedih dari Allah, juga bisa dipahami seperti yang telah penulis sampaikan sebelumnya tersebut.

adil kepada seluruh makhluk-Nya, termasuk manusia tanpa terkecuali kepada kaum perempuan. Oleh karena itu, apabila Allah swt. sebagai Pencipta (*khâlik*) berbuat demikian (adil), maka apakah pantas manusia sebagai makhluk berbuat tidak adil kepada sesama?

PEREMPUAN DAN KEADILAN: SEBUAH KEWAJIBAN

Menurut Yûsuf al-Qaraḍāwī, Allah telah memberikan dua pedoman untuk umat manusia, yaitu *al-kitāb* dan *al-mizān*. Dalam beberapa ayat disebutkan bahwa manusia harus berpegang teguh kepada sesuatu yang telah diturunkan Allah (*al-ḥukm bi mā anzala allah*). Dalam pandangan Yūsuf al-Qaraḍāwī, sesuatu yang diturunkan Allah (*mâ anzala allâh*) adalah *al-kitâb* dan *al-mizân*. *Al-kitâb* berisi nas-nas ilahi yang di dalamnya memuat beberapa dasar, prinsip, dan cara (metode) dalam menjalani kehidupan. Sementara *al-mizān* adalah penjelas dari beberapa dasar dan prinsip yang tertuang dalam *al-kitāb* tersebut untuk kemudian diejawantahkan ke dalam realitas yang sedang dihadapi. *Al-mizān* ini sejalan dengan fitrah manusia, akal sehat, dan aturan-aturan yang benar, seperti menegakkan keadilan, menebarkan kebajikan, mempermudah kehidupan yang baik untuk manusia, menjaga kerusakan material, ras manusia, lingkungan, dan lain sebagainya.[26]

Keberadaan *al-kitāb* dan *al-mizān* sebagai pedoman hidup umat manusia, menurut Yûsuf al-Qaraḍāwī,[27] disebutkan secara jelas dalam Al-Qur'an. Salah satunya surat al-Ḥadīd (57): 25:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ

"Sungguh, Kami telah Mengutus rasul-rasul Kami dengan bukti-bukti yang nyata dan Kami Turunkan bersama mereka kitab dan neraca (keadilan) agar manusia dapat berlaku adil."

26 Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata'âmal ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm?*, 425-429.

27 *Ibid.*, 429.

Menurut para ulama seperti Mujāhid, Qatādah,[28] Ibn Kaśīr,[29] Jalāluddīn al-Maḥallî,[30] al-Marāgî,[31] Wahbah az-Zuḥailī,[32] kata *al-mizān* dalam ayat tersebut adalah keadilan.

Dalam kerangka berpikir *maqāṣid asy-syarī'ah,* para ulama *maqāṣidī* sepakat bahwa keadilan adalah salah satu tujuan syariat Islam (*maqāṣid asy-syarī'ah*) yang harus diwujudkan.[33] Menurut Jamâluddîn 'Aṭiyyah, menegakkan keadilan merupakan salah satu tujuan syariat Islam yang berkaitan dengan keumatan. Hal ini berdasarkan ketentuan Al-Qur'an yang menjadikan keadilan sebagai tujuan pokok dari tujuan syariat Islam yang harus ditegakkan. Sementara dalam pandangan Ibn Taymiyyah, keadilan adalah asas paling fundamental bagi tegaknya kehidupan manusia. Oleh karena itu, Allah akan senantiasa mendukung negara adil meskipun berada dalam kekafiran dan tidak akan mendukung negara zalim meskipun Islam. Sebab, kehidupan dunia akan tegak dengan keadilan meskipun berada dalam kekafiran dan tidak bisa tegak dengan kezaliman meskipun berada dalam keislaman.[34]

Keadilan termasuk salah satu asas Islam yang bersifat tetap dan tidak berubah-ubah. Sebab, Allah memang menghendaki umat manusia menegakkan keadilan dalam menjalani kehidupan ini. Hal ini disebutkan secara nyata dalam surat al-Ḥadîd (57):

28 Muḥammad Jamāluddîn al-Qāsimī, *Maḥāsin at-Ta'wīl,* XVI: 5693.

29 Ibn Kaśīr, *Tafsîr al-Qur'ān al-'Aẓīm,* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2000), 1832.

30 Jalāluddīn Muḥammad bin Aḥmad al-Maḥallī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm,* (Surabaya: Al-hidayah, t.t.), II: 448.

31 Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī,* cet. ke-1, (Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 1946), XXVII: 182.

32 Wahbah az-Zuḥailī, *at-Tafsīr al-Munīr,* XIV: 357.

33 Abû Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh,* (ttp.: Dār al-Fikr al-'Arābī, t.t.), 364-366. Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fî Fiqh Maqāṣid asy-Syarî'ah: Bain al-Maqāṣid al-Kulliyah wa an-Nuṣūṣ al-Juz'iyyah,* cet. ke-1, (Kairo: Dâr asy-Syurûq, 2006), 28-29. Muḥammad az-Zuḥailî, *Mawsū'ah Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āṣirah*, cet. ke-1, (Suriah: Dâr al-Maktabī, 2009), V: 692-697. Aḥmad ar-Raisūnī, *Maqâṣid al-Maqāṣid: al-Gāyâh al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li Maqāṣid asy-Syarī'ah*, cet. ke-1, (Beirut: asy-Syabakah al-'Arabiyyah li al-Abḥâs wa an-Nasyr, 2013).

34 Jamāluddīn 'Aṭiyyah, *Naḥw Taf'īl Maqāṣid asy-Syarī'ah,* (Damsyiq: Dār al-Fikr, 2003), 158-159.

25.[35] Bahkan dalam surat al-A'râf (7): 29 Allah secara tegas memerintahkan manusia untuk menegakkan keadilan.[36] Oleh karena itu, menurut Yûsuf al-Qaraḍâwî, salah satu tujuan Al-Qur'an (*maqāṣid al-qur'ān*) adalah menegakkan keadilan.[37] Sehingga tidak heran apabila jauh sebelum itu Imam Ja'far Ṣâdiq menjadikan keadilan sebagai salah satu prinsip dasar Islam setelah tauhid.[38]

Keadilan ini berlaku kepada seluruh manusia yang berada di seantero bumi, baik Muslim maupun non Muslim. Dengan kata lain, ia tidak terbatas kepada wilayah, kebangsaan, jenis kelamin, warna kulit, dan agama tertentu. Selain itu, penegakan keadilan ini tidak bersyarat dan tidak bisa dicegah oleh faktor-faktor apapun, baik kekerabatan, non kekerabatan, kasih-sayang, maupun kebencian. Sebab, ia dilaksanakan semata-mata karena Allah, bukan karena faktor-faktor tertentu, seperti kekerabatan dan kasih-sayang.[39] Dengan demikian, penegakan keadilan tidak bisa dicegah oleh faktor apapun, baik faktor non kekerabatan, kebencian, perbedaan jenis kelamin, warna kulit, agama, wilayah, budaya, bangsa, maupun faktor-faktor lainnya. Menurut Yûsuf al-Qaraḍâwî, sebagaimana dikutip oleh 'Aṭiyyah, setidaknya ada tiga jenis keadilan yang harus diwujudkan dalam kehidupan manusia, yaitu: keadilan hukum, keadilan dalam kehidupan sosial, dan keadilan dalam kehidupan bernegara.[40]

Dalam kesempatan lain, Muḥammad Rasyîd Riḍâ mengelaborasi beberapa ayat yang mengajarkan keadilan dalam

35 'Abd as-Salām at-Tunjī, *Asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah fī al-Qur'ān al-Karim,* cet. ke-2, (Bengazi: Dār al-Kutub al-Waṭaniyyah, 1997), I: 40.

36 Menurut Ibn Kaśîr dalam *Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẓîm* (751), kata *al-qisṭ* dalam ayat tersebut adalah keadilan dan keistikamahan.

37 Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm?,* 119.

38 Dia menyebutkan bahwa *inna asās ad-dīn at-ī wa al-'adl (sesungguhnya prinsip dasar agama itu adalah tauhid dan keadilan),* Nasir Makarim Syirazi, *Inilah Aqidah Syi'ah*, 100.

39 Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm?,* 119-120.

40 Jamāluddīn 'Aṭiyyah, *Naḥw Taf'īl Maqāṣid asy-Syarī'ah,* (Damsyiq: Dār al-Fikr, 2003), 159.

kehidupan manusia, seperti al-'A'rāf (7): 29 dan an-Nisā' (4): 58. Berdasarkan pemahaman terhadap kedua ayat ini, Rasyīd Riḍu menjelaskan bahwa keadilan merupakan dasar umum dalam penetapan semua hukum di antara manusia. Keadilan dan persamaan ini berlaku kepada seluruh manusia, baik mukmin, kafir, kaya, miskin, baik, jahat, jauh, maupun dekat. Makanya dahulu Allah pernah memerintahkan Rasulullah saw. untuk menegakkan keadilan ketika menetapkan negara dan hukum di Madinah.[41]

Lebih lanjut Rasyîd Riḍâ menjelaskan bahwa hukum Allah sangat bertalian erat dengan keadilan. Sebab, semua produk hukum yang bertentangan dengan nas khusus atau keadilan umum adalah batal atau tidak sah. Dengan demikian, seseorang atau institusi negara sejatinya telah berhukum dengan hukum Allah apabila ia menegakkan hukum yang di dalamnya mengandung keadilan dan ditegakkan secara adil tanpa tebang pilih. Sehingga ia tidak perlu mencari konfirmasi nas agama lagi, baik Al-Qur'an maupun hadis. Namun, apabila terdapat nas agama yang selaras dengan keadilan yang terkandung dalam hukum tersebut, maka ia semakin menyempurnakan keberadaan hukum tersebut.[42]

Mengerucut kepada keadilan gender, menurut Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, beberapa ayat Al-Qur'an (seperti an-Nisā' (4): 1, al-Ḥujurāt (49): 13 dan Āli 'Imrān (3): 195) telah menjelaskan bahwa sejatinya laki-laki dan perempuan tercipta dari satu asal yang sama, yaitu Nabi Adam as. (bapak pertama) dan Siti Hawa (ibu pertama). Laki-laki dan perempuan juga sama dalam hal tabiat kemanusiaan, di mana tidak ada yang saling mengungguli di antara mereka. Bahkan Al-Qur'an telah melarang secara tegas kebiasaan beberapa kabilah Arab zaman jahiliah dahulu yang

41 Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, cet. ke-3, (Mesir: Dār al-Manār, 1367 H), IX: 572-573.

42 *Ibid.*

lebih mengunggulkan (secara tabiat kemanusiaan) kaum laki-laki atas kaum perempuan. Sehingga mereka memiliki kebiasaan mengubur anak-anak perempuan secara hidup-hidup karena dipandang rendah. Kebiasaan buruk ini dikecam keras oleh Allah yang diabadikan dalam surat at-Takwīr (81): 8-9.[43]

Dalam ayat lain disebutkan bahwa mereka (orang-orang Arab zaman jahiliah) akan marah dan merasa malu apabila istrinya melahirkan anak perempuan (an-Naḥl (16): 58-59). Oleh karena itu, adakalanya mereka membiarkan anak-anak perempuan tersebut tetap hidup dalam keadaan rendah dan hina. Mereka tidak diberikan bagian warisan dan tidak pula diperhatikan. Sebab, orang-orang tua mereka lebih menghendaki anak laki-laki yang memang dianggap lebih utama (unggul) daripada perempuan. Namun, terkadang mereka melakukan tindakan yang sangat keji dan tidak berkeperimanusiaan sama sekali, yaitu mengubur hidup-hidup anak-anak perempuan tersebut.[44] Memberikan keadilan kepada perempuan dan membebaskan mereka dari kezaliman orang-orang jahiliah ini, menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, memang merupakan salah satu tujuan Al-Qur'an (*maqāṣid al-qur'ān*).[45]

Adapun perkara yang bisa menyebabkan laki-laki dan perempuan lebih unggul daripada yang lain adalah semata-mata ketakwaan dan amal baik. Kenyataan semacam ini disebutkan secara jelas dalam Al-Qur'an surat al-Ḥujurāt (49): 13. Dengan demikian, perempuan yang memiliki tingkat ketakwaan tinggi kepada Allah dan amal baik yang banyak kepada manusia akan lebih unggul daripada laki-laki yang hanya memiliki ketakwaan dan amal baik seadanya. Begitu pula sebaliknya, laki-laki yang memiliki kualitas takwa yang sangat bagus dan amal baik banyak

43 Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, "Fī Ḍaw'i al-Qur'a8n al-Karīm", dalam asy-Syaikh Muḥammad al-Gazālī, dkk., *al-Mar'ah fī al-Islām,* (ttp.: Maktabah Akhbār al-Yawm al-Islāmiyyah, t.t.), 44-47.

44 Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī,* XIV: 97

45 Yûsuf al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm?*, 99.

akan lebih unggul daripada perempuan yang minim ketakwaan dan amal baik. Dengan demikian, perbedaan di antara mereka bukan karena faktor tabiat kemanusiaan, tetapi karena faktor lain di luar tabiat kemanusiaan, seperti dalam hal kemampuan, pengetahuan, dan keanggunan akhlak. Dalam komunitas laki-laki misalnya, apabila seorang laki-laki memiliki kemampuan, pengetahuan, dan kenggunan akhlak lebih, maka dia akan lebih ungggul daripada laki-laki lain yang sama sekali tidak memiliki beberapa hal tersebut. Hal ini juga berlaku dalam komunitas perempuan, di mana hanyalah faktor di luar tabiat kemanusiaan yang membedakan satu perempuan dengan perempuan lainnya.[46]

Hal ini karena pada prinsipnya Islam memandang martabat kemanusiaan kaum laki-laki dan perempuan adalah sama. Mengingat Allah telah sama-sama menghormati keberadaan laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, melindungi kehormatan manusia tidak hanya terbatas kepada laki-laki saja, tetapi juga kepada perempuan. Sehingga siapapun yang mencemarkan dan merusak kehormatan perempuan dengan fitnah atau tuduhan palsu harus dihukum sesuai dengan aturan yang berlaku. Dalam kehidupan bermasyarakat, perempuan juga memiliki hak yang sama dengan laki-laki, seperti hak bertetangga, mendapatkan keamanan, pendidikan, menuntut ilmu pengetahuan, kepemilikan, bertindak, berekspresi, dan berbuat.[47]

Begitu pula dalam kehidupan berkeluarga, di mana perempuan memiliki hak yang sama dengan laki-laki. Islam secara tegas memperbolehkan perempuan memilih calon suami yang disukai secara sukarela dan tanpa ada paksaan dari pihak manapun. Oleh karena itu, seorang wali tidak boleh memaksa anak perempuannya, baik perawan maupun janda, menikah dengan seorang laki-laki yang tidak disukai. Sebab, pernikahan yang dilakukan tanpa adanya restu dari calon pengantin

46 Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, "Fī Ḍaw'i al-Qur'a8n al-Karīm", 47 & 73.
47 *Ibid.*, 71-73 & 56-57.

perempuan adalah tidak sah (batal). Sehingga calon pengantin perempuan tersebut bisa membatalkan akad pernikahannya dengan lelaki yang tidak disukainya. Hal ini disebabkan oleh rusak(batal)nya perbuatan wali yang bertindak sewenang-wenang, yaitu menikahkan anak perempuannya tanpa restu atau izin darinya.[48]

Selain itu, Islam juga tidak membedakan laki-laki dan perempuan dalam hal pertanggungjawaban, baik berkaitan dengan ucapan maupun perbuatan. Oleh karena itu, laki-laki dan perempuan yang taat akan sama-sama memperoleh pahala. Sebaliknya, laki-laki dan perempuan yang durhaka kepada Allah akan sama-sama mendapatkan siksa.[49] Dalam hal ini, tentu balasan atau siksa tersebut sesuai dengan tingkat ketaatan atau kedurhakaan mereka masing-masing. Namun, pada intinya siapapun yang melakukan kebaikan akan mendapatkan balasan, baik itu laki-laki maupun perempuan, dan siapapun yang melakukan kejahatan akan mendapatkan siksa, baik itu laki-laki maupun perempuan.

Namun demikian, keadilan yang dalam ajaran agama Islam diperuntukkan kepada seluruh manusia tanpa mengenal batas wilayah, warna kulit, agama, budaya, dan jenis kelamin seakan hanya dinikmati oleh kalangan-kalangan tertentu. Dalam konteks abad ke-21, bagaimana keadilan masih menjadi salah satu topik yang diperjuangkan oleh umat manusia. Bahkan Nurcholish Madjid (Cak Nur) menyebutkan bahwa keadilan adalah persoalan hidup manusia yang tidak pernah berhenti diperjuangkan.[50] Salah satunya mengenai keadilan gender, terutama perjuangan terhadap keadilan perempuan yang seringkali diabaikan.[51]

48 *Ibid.*, 62.

49 *Ibid.*, 69.

50 Budhy Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*, Jilid 1, Edisi Digital, (Jakarta: Democracy Project, 2011), 35-36.

51 Omid Safi, "Introduction: The Times They are a-Changin' – A Muslim Quest for Justice, Gender Equality, and Pluralism", dalam Omid Safi (ed.), *Progressive Muslim on Justice, Gender and Pluralism,* (Oxford: Oneword Publications, 2003), 10-11.

Bahkan di tahun 2000-an, 198 negara di dunia mengetengahkan beberapa agenda khusus untuk mewujudkan Pencapaian Pembangunan Mileniuam atau *Millennium Development Goals* (MDGs). Salah satunya adalah mempromosikan kesetaraan gender dan memberikan wewenang kepada perempuan.[52]

Oleh karena itu, dalam konteks keislaman, menurut Yûsuf al-Qaraḍâwî, salah satu karakteristik *wasaṭiyyah Islam* (Islam moderat) yang harus diperjuangkan umat Islam adalah memuliakan dan memberikan keadilan kepada perempuan. Hal ini dilakukan dalam rangka meneguhkan beberapa ajaran Islam yang memang telah memuliakan kaum perempuan dan memberikan hak-hak kepada mereka, baik sebagai individu manusia dalam kapasitasnya sebagai perempuan belia dan dewasa, istri, atau ibu maupun sebagai bagian dari masyarakat. Dengan demikian, kaum perempuan harus dibebaskan dari keterbelakangan dan keterpurukan pemikiran Islam yang membelenggu mereka. Sehingga mereka tidak mendapatkan hak-haknya, seperti salat di masjid dan hak memilih calon suami ketika hendak menikah. Selain itu, perempuan harus dilindungi dari sisi negatif peradaban Barat yang menyebabkan mereka keluar dari fitrahnya sebagai perempuan dan tidak menjaga keperempuannya.[53]

Dalam konteks Indonesia, perjuangan terhadap keadilan dan kesetaraan perempuan ini dilakukan oleh para perempuan yang tergabung dalam Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) tahun 2017 di Cirebon. Mengingat Islam sejatinya memuliakan perempuan dan sama-sama menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai khalifah (pemimpin) yang sama-sama memiliki hak dan tanggungjawab untuk menjaga dan

52 Aris Santoso (ed.), *Injustice, Gap, and Inequality: Long Road to Post-2015 Sustainable Development*, cet. ke-1, (Jakarta: Kemitraan & Infid, 2013), 1.

53 Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kalimāt fī al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimihā,* cet. ke-3, (Mesir: Dār asy-Syurûq, 2011), 50.

mengelola bumi.[54] Bahkan menurut KH. Husein Muhammad, Ketua Yayasan Fahmina Cirebon, Islam sengaja hadir untuk membebaskan manusia, baik laki-laki maupun perempuan, dari penindasan, diskriminasi, dan kebodohan. Sebab, Islam memang menghendaki kehidupan manusia yang setara, penuh keadilan, dan ilmu pengetahuan.[55] Oleh karena itu, salah satu agenda para ulama perempuan Indonesia tersebut adalah mengembangkan konsep dakwah yang sama-sama memuliakan laki-laki dan perempuan tanpa diskriminasi, membebaskan perempuan dari segala bentuk ketidakadilan, dan memengaruhi kebijakan negara agar memenuhi hak-hak perempuan yang belum diberikan.[56]

Salah satu contoh ketidakadilan terhadap perempuan yang masih banyak terjadi di Indonesia adalah kebiasaan wali memaksa anak perempuannya menikah dengan lelaki tertentu. Padahal anak perempuannya itu tidak mencintai lelaki tersebut. Kenyataan ini bisa dilihat dari beberapa kasus perceraian di Pengadilan Agama di Indonesia, di mana salah satu penyebabnya adalah adanya kawin paksa. Dalam hal ini, termasuk salah satu bentuk kawin paksa adalah wali yang memaksa anak perempuannya menikah dengan lelaki tertentu.

Menurut penelitian Husnul Haq, tahun 2012 (Januari-Agustus) perceraian akibat kawin paksa di daerah Jawa Timur mencapai 536 kasus. Angka ini semakin meningkat pada tahun 2013 (Januari-Agustus), yaitu mencapai 650 kasus.[57] Adapun di daerah Jawa Tengah angka perceraian akibat kawin paksa

54 Andylala Waluyo, "Keadilan dan Kesetaraan Perempuan, Salah Satu Topik Bahasan KUPI," dalam https://www.voaindonesia.com/a/keadilan-dan-kesetaraan-perempuan-salah-satu-topik-bahasan-kupi/3828238. html, akses 20/10/2021.

55 **Ivansyah,** "Kongres Ulama Perempuan Indonesia Ungkap Soal Peminggiran Wanita", dalam https://nasional.tempo.co/read/869805/kongres-ulama-perempuan-indonesia-ungkap-soal-peminggiran-wanita, akses 20/10/2021.

56 Andylala Waluyo, "Kongres Ulama Perempuan Indonesia : Menolak Eksistensi Ulama Perempuan adalah Tidak Adil", dalam https://www.voaindonesia.com/a/menolak-eksistensi-ulama-perempuan-adalah-tidak-adil/3827661.html, akses 20/10/2021.

57 Husnul Haq, "Reformulasi Hak Ijbār Fiqhī dalam Tantangan Isu Gender Kontempoter", *PALASTREN*, Vol. 8, No. 1, Juni 2015, 213-214.

tahun 2012 (Januari-Agustus) mencapai 226 kasus. Sementara tahun 2013 (Januari-Agustus) juga semakin meningkat, yaitu mencapai 282 kasus.[58] Memasuki tahun 2017, Rofiq Hidayat menyebutkan rekapitulasi faktor-faktor penyebab terjadinya perceraian di Indonesia yang diambil dari Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama (Badilag) Mahkamah Agung. Disebutkan bahwa perceraian akibat kawin paksa pada tahun 2017 di seluruh Indonesia mencapai 1.976 perkara.[59] Adapun tahun 2018 setidaknya ada 4 kasus perceraian akibat kawin paksa (melalui perjodohan) yang ditangani oleh Pengadilan Wonosari, Gunungkidul, Yogyakarta.[60]

Dalam Islam sendiri memang terdapat pemikiran keislaman (fikih) yang membolehkan wali memaksa anak perempuannya menikah dengan lelaki tertentu. Hal ini dikenal dengan istilah *walî mujbir,* yaitu wali yang memiliki hak menikahkan seseorang yang berada di bawah perwaliannya tanpa izin dan kerelaan dari seseorang tersebut. Menurut kalangan mazhab asy-Syāfi'ī, *walī mujbir* yang memiliki hak memaksa (*ḥaq ijbār*) adalah bapak, kakek, dan seterusnya ke atas.[61] Salah satu orang yang berada di bawah perwalian yang berhak dipaksa adalah perempuan gadis meskipun sudah dewasa. Dalam praktiknya, *walī mujbir* memiliki hak menikahkan putrinya yang masih perawan, baik belum dewasa maupun sudah dewasa, tanpa harus ada izin dari putrinya tersebut. Meminta izin kepadanya hanya bersifat sunnah, bukan wajib. Adapun mengenai anak perempuan yang sudah menikah (janda), maka wali tidak memiliki hak

58 *Ibid.*, 214-215.

59 Rofiq Hidayat, "Melihat Tren Perceraian dan Dominasi Penyebabnya", dalam https://www.hukumonline.com/berita/baca/lt5b1fb923cb04f/melihat-tren-perceraian-dan-dominasi-penyebabnya/, akses 20/10/2021.

60 Sugiyarto (ed.), "Kawin Paksa Karena Dijodohkan masih Mewarnai Beberapa Pernikahan di Gunungkidul", dalam https://www.tribunnews.com/regional/2019/04/01/kawin-paksa-karena-dijodohkan-masih-mewarnai-beberapa-pernikahan-di-gunungkidul, akses 20/10/2021.

61 'Abdurrahman al-Jazārī, *Kitāb al-Fiqh 'alâ Mazāhib al-Arba'ah,* Vol. IV (Beirut: Dār al-Fikr, 2011), 24.

menikahkan sebelum ada izin darinya.[62]

Bahkan jumhur (meliputi mazhab Mâlikî, asy-Syâfi'î, dan Ḥanbalî) berpendapat bahwa *walī mujbir* memiliki hak menikahkan anak gadisnya yang masih perawan meskipun sudah dewasa dan cakap hukum tanpa harus mendapatkan izin dari yang bersangkutan. Jumhur ulama juga menjadikan wali untuk mempelai perempuan sebagai salah satu syarat sahnya pernikahan. Sehingga apabila ada perempuan menikah tanpa wali, maka pernikahannya tidak sah. Berbeda dengan kalangan jumhur, mazhab Ḥanafī tidak memperbolehkan wali menikahkan anak gadis (perawan)nya yang sudah dewasa tanpa seizin darinya. Oleh karena itu, adanya izin dari putrinya merupakan syarat yang harus dipenuhi sebelum pernikahan. Sehingga pernikahan yang dilakukan tanpa izin atau kerelaan dari mempelai perempuan yang sudah dewasa adalah tidak sah. Selain itu, kalangan mazhab Ḥanafî menganggap wali bukan sebagai syarat sahnya pernikahan. Dengan demikian, pernikahan seorang perempuan tetap sah meskipun tanpa adanya wali.[63]

Melihat kenyataan ini barangkali perilaku sebagian wali di Indonesia yang memaksa anak perempuannya menikah dengan lelaki tertentu dipengaruhi oleh pemikiran keislaman mazhab asy-Syâfi'î yang banyak beredar di pesantren-pesantren dan kampung-kampung. Mengingat mazhab asy-Syâfi'î sendiri memang dianut oleh mayoritas masyarakat Muslim Indonesia.[64] Hal ini karena hukum perkawinan Indonesia tidak mengizinkan wali memaksa anak perempuannya menikah dengan laki-laki yang tidak disukai. Sebab, salah satu syarat pernikahan yang harus dipenuhi adalah adanya persetujuan dari calon mempelai laki-laki dan perempuan. Ketentuan ini disebutkan dalam

62 Wahbah az-Zuḥailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh,* Vol. VII cet. ke-2, (Damsyiq: Dār al-Fikr, 1985), 205.

63 *Ibid.*, 193-194 & 209.

64 Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007), 209.

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Pasal 6 ayat (1) dan KHI (Kompilasi Hukum Islam) 1991 Pasal 16 ayat (1). Bentuk persetujuan dari mempelai perempuan ini, menurut ketentuan KHI Pasal 16 ayat (2), bisa pernyataan tegas, baik melalui tulisan, lisan, maupun isyarat, dan sikap diam selama tidak ada penolakan secara tegas darinya.

PENUTUP

Al-Mujādalah (58): 1-4 sejatinya memberikan pelajaran yang sangat berarti dan maklumat penting bagi umat manusia, khususnya umat Islam bahwa Allah sebagai Pencipta kehidupan sangat menghormati dan menghargai keberadaan perempuan serta melindungi hak-haknya. Dia sangat tidak terima apabila hak-hak perempuan diabaikan atau bahkan dipermainkan oleh kekuasaan laki-laki. Dia juga sangat benci ketika perempuan disakiti, dianiaya, dan bahkan ditindas oleh kekejaman laki-laki, sebagaimana dibuktikan melalui "pernyataan" resmi-Nya surat al-Mujādalah (58): 1-4. Selain sebagai "pernyataan" resmi Allah, surat al-Mujâdalah (58): 1-4 sejatinya juga sebagai langkah konkret dalam membebaskan kaum perempuan dari kekangan, hegemoni, dan penindasan laki-laki.

Oleh karena itu, sangat disesalkan dan sama sekali tidak pantas apabila umat Islam masih memperlakukan perempuan dengan perlakuan yang tidak baik dan mengabaikan hak-haknya serta menindas keberadaannya—meskipun dengan alasan keagamaan sekalipun. Sebab, perbuatan tersebut sangat bertentangan dengan keadilan yang diajarkan oleh Allah dan seluruh rasul-Nya dan secara nyata akan memberikan kemudaratan dan kerugian yang memang dilarang secara keras dan tegas dalam Al-Qur'an (al-Baqarah (2): 279).

Dengan demikian, penting sekali memperhatikan pendapat Ibn Qayyim bahwa syariat Islam sepenuhnya adalah keadilan,

kasih-sayang, kemaslahatan, dan kebijaksanaan, sebagaimana disebutkan sebelumnya. Oleh karena itu, pemikiran keislaman yang berat sebelah atau tidak memberikan keadilan dan kemaslahatan kepada laki-laki dan perempuan harus ditinggalkan dan dilawan. Sebab, meminjam istilah Ibn Qayyim, ia bukanlah bagian dari syariat Islam yang harus dijadikan pedoman dalam menjalani kehidupan.[]

DAFTAR PUSTAKA

Ali, Mohammad Daud, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007.

Alwadi'i, Muqbil bin Hadi, *Shahih Asbabun Nuzul: Kajian Kronologis Ayat Diturunkan yang Shahih*, alih bahasa Muhammad Azhar, cet. ke-2, Yogyakarta: Bintang Cemerlang, 2011.

'Aṭiyyah, Jamāluddīn, *Naḥw Taf'īl Maqāṣid asy-Syarī'ah,* Damsyiq: Dār al-Fikr, 2003.

Engineer, Asghar Ali, *Islam Masa Kini,* terj. Tim Forstudia, cet. ke-1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Gazālī, dkk., asy-Syaikh Muḥammad al-, *al-Mar'ah fī al-Islām,* ttp.: Maktabah Akhbār al-Yawm al-Islāmiyyah, t.t.

Goldziher, Ignaz, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern*, alih bahasa M. Alaika Salamullah, dkk., cet. ke-5, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.

Haq, Husnul, "Reformulasi Hak Ijbār Fiqhī dalam Tantangan Isu Gender Kontempoter", *PALASTREN*, Vol. 8, No. 1, Juni 2015.

Hamka, *Tafsir al-Azhar,* ttp.: Pustaka Nasional Pte Ltd Singapura, t.t.

Hermawan, Sulhani, "Mohammed Arkoun dan Kajian Ulang Pemikiran Islam", *Dinika* Vol. 3, No. 1, Januari, Th. 2004, hlm. 113.

Inti Ajaran Islam Bagian Pertama: Ekstrak dari Tulisan, Pidato, Pengumuman dan Wacana Masih Mau'ud dan Imam Mahdi Hadhrat Mirza Ghulam Ahmad as., alih bahasa A. Q. Khalid, cet. ke-1, ttp.: Neratja Press, 2014.

Ilyas, dkk., Hamim, *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-hadis "Misoginis",* cet. ke-3, Yogyakarta: Elsaq Press, 2008.

Jawziyyah, Ibn Qayyim al-, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn,* cet. ke-1, Riyadh: Dâr Ibn al-Jawziyyah, 1423.

Jazīrī, 'Abdurrahman al-, *Kitāb al-Fiqh 'alā Mazāhib al-Arba'ah,* Beirut: Dār al-Fikr, 2011.

Kaśīr, Ibn, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm,* Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2000.

Kau dan Zulkarnain Suleman, , Sofyan A.P., *Fikih Feminis: Menghadirkan Teks Tandingan,* cet. ke-1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.

Kompilasi Hukum Islam 1991.

Maḥfūẓ al-Ḥaddād, Abdullah bin, *Fatawā Tahumm al-Mar'ah wa Yalīh Majmû'ah Masā'il Yakśur as-Su'āl 'Anhā*, ttp.: Dâr al-Faḥh, t.t.

Marāgī, Aḥmad Muṣṭafâ al-, *Tafsīr al-Marāgī,* cet. ke-1, Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 1946.

Mernissi, Fatimah, *The Forgotten Queens of Islam,* Amerika Serikat: University of Minnesota Press, 2006.

Mujahidin, et.al., Akhmad, *Aktualisasi Hukum Islam: Tekstual dan Kontekstual*, cet. ke-1, Pekanbaru: Program Pascasarjana UIN Suska Riau, 2007, hlm. 248.

Maḥallī, Jalaluddin Muḥammad bin Aḥmad al-, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm,* Surabaya: Al-hidayah, t.t.

Qāsimī, Muḥammad Jamāluddīn al-, *Maḥāsin at-Ta'wīl (Tafsīr al-Qāsimī)*, cet. ke-1, ttp.: Dâr Iḥyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957.

Qaraḍāwī, Yāsuf al-, *Kaifa Nata'âmal ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm?,* cet. ke-1, Kairo: Dâr asy-Syurûq, 1999.

- - - -, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid asy-Syarī'ah: Bain al-Maqāṣid al-Kulliyah wa an-Nuṣūṣ al-Juz'iyyah,* cet. ke-1, Kairo: Dār asy-Syurūq, 2006.

- - - -, *Kalimāt fî al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimihā,* cet. ke-3, Mesir: Dâr asy-Syurûq, 2011.

Rachman, Budhy Munawar-, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*, Jilid 1, Edisi Digital, Jakarta: Democracy Project, 2011.

Raisūnī, Aḥmad ar-, *Maqāṣid al-Maqāṣid: al-Gāyah al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li Maqāṣid asy-Syarī'ah*, cet. ke-1, Beirut: asy-Syabakah al-'Arabiyyah li al-Abḥâs wa an-Nasyr, 2013.

Riḍā, Muḥammad Rasyīd, *Tafsīr al-Manār*, Mesir: Dār al-Manār, 1367 H.

Sa8biq, As-Sayyid, *Fiqh as-Sunnah*, Kairo: al-Fath li al-I'la8m al-'Arabī, t.t.

Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī aṣ-, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, cet. ke-1, Beirut: Dâr ibnu 'Abbûd, 2004.

Safi (ed.), Omid, *Progressive Muslim on Justice, Gender and Pluralism,* Oxford: Oneword Publications, 2003.

Santoso (ed.), Aris, *Injustice, Gap, and Inequality: Long Road to Post-2015 Sustainable Development*, cet. ke-1, Jakarta: Kemitraan & Infid, 2013.

Siddique, Kaukab, *Menggugat "Tuhan yang Maskulin",* alih bahasa Arif Maftuhin, cet. ke-1, Jakarta: Paramadina, 2002.

Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi ash-, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Mazhab*, cet. ke-2, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997.

Syāfi'ī, Imam Muḥammad Nawawī asy-, *Nūr aẓ-Ẓalām,* Surabaya: al-Hidayah, t.t.

Syirazi, Nasir Makarim, *Inilah Aqidah Syi'ah*, cet. ke-2, ttp.: Syibkah al-Fikr, 2009.

Tunjī, 'Abd as-Salâm at-, *Asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah fî al-Qur'ān al-Karīm,* cet. ke-2, Bengazi: Dār al-Kutub al-Waṭaniyyah, 1997.

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.

Wadud, Amina, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999.

- - - - *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam,* Amerika Serikat: Oneworld Oxford, 2006.

Zahrah, Abū, *Uṣūl al-Fiqh,* ttp.: Da8r al-Fikr al-'Arābī, t.t.

Zamakhsyarī, Abī al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar az-, *Ru'ūs al-Masā'il: al-Masā'il al-Khilāfiyyah bain al-Ḥanafiyyah wa asy-Syāfi'iyyah*, cet. ke-2, Beirut: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, 2007.

Zuḥailī, Wahbah az-, *at-Tafsīr al-Munīr fî al-'Aqīdah wa asy-Syarī'ah wa al-Manhaj*, cet. ke-10, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 2009.

- - - -, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh,* cet. ke-2, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1985.

Zuḥailī, Muḥammad az-, *Mawsū'ah Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āṣirah*, cet. ke-1, Suriah: Dâr al-Maktabî, 2009.

Sumber Internet

Burhanudin (ed.), Mohamad, "Ini Isi Surat Edaran Larangan Mengangkang", dalam https://nasional.kompas.com/read/2013/01/08/14105818/ini.isi.surat.edaran.larangan.mengangkang, akses 20/10/2021.

Hardoko (ed.), Ervan, "Anjurkan Unjuk Rasa lewat Facebook, 7 Aktivis Saudi Dipenjara," dalam https://internasional.kompas.com/read/2013/07/01/1518413/Anjurkan.Unjuk. Rasa.lewat.Facebook.7.Aktivis.Saudi.Dipenjara, akses 20/10/2021.

- - - -, "HRW: Pemerintah Saudi Tindas Para Aktivis Internet", dalam https://lifestyle.kompas.com/read/2013/12/18/1812248/HRW.Pemerintah.Saudi.Tindas .Para.Aktivis.Internet, , akses 20/10/2021.

- - - - "PBB: 60 Persen Pria India Pernah Lakukan Kekerasan terhadap Wanita", dalam https://internasional.kompas.com/read/2014/11/10/18104501/PBB.60.Persen.Pria.India.Pernah.Lakukan.Kekerasan.terhadap.Wanita, akses 20/10/2021.

Hidayat, Rofiq, "Melihat Tren Perceraian dan Dominasi Penyebabnya", dalam https://www.hukumonline.com/berita/baca/lt5b1fb923cb04f/melihat-tren-perceraian-dan-dominasi-penyebabnya/, akses 20/10/2021.

Ivansyah, "Kongres Ulama Perempuan Indonesia Ungkap Soal Peminggiran Wanita", dalam https://nasional.tempo.co/read/869805/kongres-ulama-perempuan-indonesia-ungkap-so al-peminggiran-wanita, akses 20/10/2021.

Patnistik (ed.), Egidius, "Perempuan Saudi Ditangkap karena Menentang Larangan Mengemudi", dalam https://internasional.kompas.com/read/2014/04/20/2104479/Pere mpuan.Saudi.Ditangkap.karena.Menentang.Larangan.Mengemudi, akses 20/10/2021.

- - - -, "Aktivis Perempuan Saudi Ditahan karena Kicauan di Twitter", dalam https://internasional.kompas.com/read/2014/11/04/14575701/Aktivis.Perempuan.Saudi.Ditahan.karena.Kicauan.di.Twitter, akses 20/10/2021.

- - - -, “Aktris Iran Foto Bugil di Majalah Perancis”, dalam https://lifestyle.kompas.com/read/ 2015/02/12/16284001/ Aktris.Iran.Foto.Bugil.di.Majalah.Perancis, akses 20/10/2021.

Sugiyarto (ed.), “Kawin Paksa Karena Dijodohkan masih Mewarnai Beberapa Pernikahan di Gunungkidul”, dalam https://www.tribunnews.com/regional/2019/04/01/kawin-paksa-karena-dijodohkan-masih-mewarnai-beberapa-pernikahan-di-gunungkidul, akses 20/10/2021.

Waluyo, Andylala, “Keadilan dan Kesetaraan Perempuan, Salah Satu Topik Bahasan KUPI,” dalam https://www.voaindonesia.com/a/keadilan-dan-kesetaraan-perempuan-salah-satu-topik-bahasan-kupi/3828238.html, akses 20/10/2021.

- - - -, “Kongres Ulama Perempuan Indonesia : Menolak Eksistensi Ulama Perempuan adalah Tidak Adil”, dalam https://www.voaindonesia.com/a/menolak-eksistensi-ulama-perempuan-adalah-tidak-adil/3827661.html, akses 20/10/2021.

Yuwanto (red.), Endro, “Arab Saudi Akhirnya Izinkan Kaum Wanita Mengemudi,” dalam https://www.republika.co.id/berita/owxm35438/arab-saudi-akhirnya-izinkan-kaum-wanita-mengemudi**,** akses 20/10/2021.

BAB VII
STUDI 'HADIS DISKRIMINATIF' TERHADAP NON-MUSLIM DALAM PERSPEKTIF HAM

Muhammad Anshori

PENDAHULUAN

Hadis merupakan sumber ajaran Islam kedua setelah Al-Qur'an. Sejak masa sahabat, hadis sudah mulai dikaji meskipun dalam skala atau ruang lingkup yang terbatas. Kajian hadis mengalami perkembangan pesat dari masa ke masa sampai sekarang. Hampir semua aliran atau mazhab dan organisasi sosial kemasyarakatan menjadikan teks-teks keagamaan (Al-Qur'an ataupun Hadis) sebagai landasan eksisistensi mereka di tengah masyarakat. Hadis di sini merujuk teks-teks yang sudah dibukukan oleh ulama-ulama hadis dalam berbagai macam kitab hadis yang ada sekarang.

Hadis telah mengalami sejarah yang panjang sehingga memengaruhi otentisitas periwayatannya, lebih-lebih terkait peristiwa yang akan terjadi setelah Nabi wafat. Kitab-kitab hadis menggambarkan Nabi Saw. dengan bahasa yang sangat beragam; salah satunya menggunakan redaksi yang terkesan diskriminatif karena memuat ujaran kebencian terhadap kelompok atau penganut agama tertentu. Di antara contohnya adalah:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْقَدَرِيَّةُ مَجُوْسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ إِنْ مَرِضُوا فَلَا تَعُوْدُوهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوْهُمْ.[1]

Dari Ibn 'Umar, dari Nabi Saw., beliau bersabda: "Kaum Qadariyah adalah Majusi-nya umat ini, jika sakit maka jangan kalian jenguk mereka, dan jika mati maka jangan kalian iringi jenazahnya."

Secara redaksional, hadis di atas menggambarkan kebencian terhadap kelompok Qadariyah. Karena di masa Nabi kelompok ini belum ada, hadis ini termasuk kategori *post-factum*, yaitu hadis yang 'diproduksi' jauh setelah Nabi wafat dan ketika aliran-aliran teologi mulai bermunculan dalam Islam.

Beberapa contoh hadis diskriminatif lainnya menyasar kelompok non-muslim, seperti Yahudi dan Nasrani. Sebuah hadis meriwayatkan bahwa Nabi Saw. pernah bersabda:

لَا تَبْدَءُوا الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَى بِالسَّلَامِ فَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُ إِلَى أَضْيَقِهِ

Janganlah kalian memulai salam dengan orang Yahudi dan Nasrani. Apabila kalian bertemu/berpapasan dengan mereka di jalan maka desaklah ke tempat paling sempit.

Dalam konteks hubungan antarumat beragama, hadis di atas problematis karena bisa memicu ketegangan dan merusak

1 Abū Dāwud Sulaimān bin al-Asy'aṡ bin Syaddād bin 'Amr bin 'Āmir al-Sijistānī, *Sunan Abū Dāwud*, disunting oleh Muḥammad 'Abd al-'Azīz al-Khālidī, no. 4691 (4071) (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1428 H./2007 M.), 738. Abū 'Abdillāh Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal al-Syaibānī, *Musnad*, no. 5327. Redaksi lain menyebutkan:

عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِكُلِّ أُمَّةٍ مَجُوسٌ وَمَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا قَدَرَ مَنْ مَاتَ مِنْهُمْ فَلَا تَشْهَدُوا جَنَازَتَهُ وَمَنْ مَرِضَ مِنْهُمْ فَلَا تَعُودُوهُمْ وَهُمْ شِيعَةُ الدَّجَّالِ وَحَقٌّ عَلَى اللهِ أَنْ يُلْحِقَهُمْ بِالدَّجَّالِ

Dari Ḥużaifah ia berkata, Rasulullah saw. bersabda: Setiap umat ada majusinya, dan majusi umat ini adalah

orang-orang yang mengatakan ‹tidak ada takdir›. Jika ada yang meninggal dari mereka maka jangan kalian mengantar jenazahnya, dan jika ada yang sakit dari mereka maka jangan kalian jengguk. Mereka adalah kelompoknya Dajjal, maka telah menjadi hak Allah untuk menggabungkan mereka dengan Dajjal.

hubungan harmonis dengan non-muslim. Pemahaman keliru terhadap hadis ini juga bisa menjadi alasan bagi kekerasan verbal maupun fisik terhadap mereka. Kedua hadis di atas adalah sebagian kecil dari banyak contoh hadis diskriminatif yang mengandung ujaran kebencian. Dalam konteks sekarang, hubungan antarumat beragama antara Islam, Yahudi, dan Kristen/Nasrani perlu dijalin supaya tidak terjadi konflik di masyarakat. Di sinilah letak pentingnya mengkaji hadis diskrimatif secara kontekstual sesuai dengan semangat zaman, khususnya dalam konteks keindonesiaan.

Tulisan ini mengkaji hadis diskriminatif terhadap non-muslim, yaitu Yahudi dan Nasrani, dalam kaitannya dengan perlindungan terhadap harkat dan martabat manusia sebagai norma dasar dalam HAM dan juga tujuan syariah. Beberapa pertanyaan yang hendak dijawab dalam tulisan ini adalah apakah hadis-hadis diskriminatif terhadap non-muslim ini bisa diaplikasikan dalam konteks kekinian dan bagaimana sebenarnya konteks kemunculan di masa Nabi Saw. dan juga pemahaman hadis tersebut? Pertanyaan-pertanyaan ini penting dijawab sebagai bagian untuk membangun hubungan harmonis antarumat beragama. Analisis konteks pada masa Nabi Saw. perlu diketengahkan agar hadis tersebut bisa dipahami dengan baik dan benar. Sebelum menganalisis hadis diskriminatif tersebut, terlebih dahulu dijelaskan seputar HAM dan interseksinya dengan Islam.

HAK ASASI MANUSIA DAN ISLAM

Dalam bahasa Inggris, Hak Asasi Manusia (HAM) dikenal dengan *human rights, fundamental rights, citizen's rights*, dan *collective rights*. Dari empat istilah tersebut, hanya *human rights* yang dinilai paling memadai dan mencakup aspek nasional dan internasional terkait hak asasi manusia. Sedangkan *fundamental rights* lebih mengacu pada aspek nasional. Istilah *citizen's rights*

ditemukan dalam *Declaration des droits de I'Homme et du Citoyen* tahun 1789 di Prancis. Istilah *citizen's right* masih bisa digunakan selama yang dimaksudkan adalah hak dalam bentuk kebebasan berbicara, berorganisasi dan berkumpul. Termasuk dalam hal ini adalah kebebasan untuk memasuki batas negara lain sesuai dengan aturan yang berlaku. Dalam konteks sekarang, istilah *citizen's rights* jarang digunakan terkait politik, seperti hak memilih dan dipilih. Sementara itu, *collectivve rights* digunakan dalam *African Charter on Human and Poeple's Rights* tahun 1981. Piagam ini membedakan antara *individual rights* dan *collective rights* secara tegas. Dari semua istilah tersebut, hanya *human rights* yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan dengan hak asasi manusia.[2]

Jika merujuk pada Pasal 1 UU No. 39/1999, HAM didefinisikan sebagai "seperangkat hak yang melekat pada hakikat dan keberadaan manusia sebagai makhluk Tuhan YME dan merupakan anugerah-Nya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi, dan dilindungi oleh negara, pemerintah, dan setiap orang demi kehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia".[3] Dari definisi tersebut diketahui bahwa HAM merupakan sesuatu yang melekat pada diri manusia, bukan diwariskan. Ia bersifat universal yang berlaku bagi semua manusia sebagai makhluk Tuhan, tanpa memandang jenis kelamin, asal usul, agama, ras, etnis, dan sebagainya. Selain itu, HAM harus dilindungi sehingga tidak boleh dilanggar oleh siapapun. Pada 5 Agustus 1990, *the Organization of Islamic Conference* (OiC) mengeluarkan deklarasi kemanusiaan yang sesuai dengan syariat Islam karena didasarkan pada Al-Qur'an dan Hadis. *Cairo Declaration* memiliki 25 pasal yang mengatur HAM. Setelah menjelaskan definisi HAM, hal yang perlu

2 Mujaid Kumkeko, dkk, *Fiqih Ham: Ortodoksi dan Liberaalisme Hak Asasi Manusia dalam Islam* (Malang: Setara Press, 20115), 28-29.

3 Maufur, "Fiqh dan HAM", dalam Maufur dkk (ed), *Modul Pelatihan Fiqh dan HAM* (Yogyakarta: LKiS, cet-I, 2014), 5.

dijelaskan selanjutnya adalah terkait sejarah dan kemunculan dan perkembangan HAM itu sendiri.

Dari aspek sejarah, HAM menjadi isu internasional sejak berakhirnya Perang Dunia II, bersamaan dengan lahirnya *The Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) pada 10 Desember 1948. UDHR lahir karena keprihatinan terhadap banyaknya pelanggaran terhadap hak-hak dasar manussia selama Perang Dunia II dan keingan bersama untuk menciptakan sebuah tatanan dunia baru yang dilandaskan pada pengakuan terhadap martabat dan hak-hak dasar manusia, baik sebagai individu maupun kelompok. Secara garis besar, hak-hak yang disebutkan dalam UDHR adalah hak hidup, hak berpendapat, hak memeluk suatu agama, hak berserikat dan berkumpul, hak mendapatkan pekerjaan, hak mendapatkan pendidikan dan pengajaran, hak menentukan masa depan sendiri dan menikmati kehidupan ini secara wajar dan bebas.[4]

Pemerintahan John Lackland (1199-1218) telah menimbulkan protes di kalangan pada bangsawan Inggris. Hal ini kemudian melahirkan sebuah piagam yang dikenal dengan *Magna Charta* (1215). Pada dasarnya piagam ini hanya menegaskan hak-hak para bangsawan di lingkungan Inggris supaya raja tidak bertindak sewenang-wenang terhadap mereka. Pada masa pemerintahan raja Edward I (1272-1307) muncul *the Great Charter of Liberties*, yang memuat pesan-pesan moral sebagaimana yang tertulis dalam *Magna Charta*. Di antara isinya adalah kebebasan bertindak terhadap kota-kota dan kebebasan perdagangan. Pada masa pemerintahan raja Edward III (1327-1377) dibentuk *House of Lord* (perwakilan kaum bangsawan) dan *House of Common* (Perwakilan Rakyat). Kedua perwakilan

4 Dalizzar Putra, *HAM: Hak Asasi Manusia Menurut al-Qur'an* (Jakarta: Mutiara Sumber Widya, cet-II, 1995), 35-36. Lihat juga Maufur, "Fiqh dan HAM", hlm. 5-6. Ruslan Renggong, *Hukum Acara Pidana: Memahami Perlindungan HAM dalam Proses Penahanan di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2014), 2-3. Siswanto Sunarso, *Viktimologi dalam Sistem Peradilan Pidana* (Jakarta: Sinar Grafika, ce-III, 2015), 96-97.

tersebut bertugas sebagai pengontrol dan pengendali tindakan pemerintah terhadap rakyat. Hal ini juga sekaligus mengendalikan tindakan tirani penguasa terhadap rakyat.[5] Pada 16 Desember 1689, *Bill of Rights* (BoR) lahir sebagai bentuk kepedulian terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan. Peristiwa ini terjadi pada pemerintahan William III (1672-1702) sebagai wali negara Belanda dan raja Inggris (1689-1702). BoR sepenuhnya tidak mampu menyelesaikan persoalan mendasar yang dialami rakyat meskipun aturan atau undang-undang telah ditetapkan.[6]

Islam adalah salah satu agama yang datang untuk membebaskan manusia dari belenggu-belenggu yang memperbudaknya. Sebelum Islam datang, banyak terjadi perbudakan dan marjinalisasi terhadap perempuan. Bahkan, sebagian masyarakat Arab mengubur hidup-hidup bayi perempuan karena akan menjadi beban jika mereka telah dewasa. Itulah sebabnya, Allah Swt. mengutus Nabi Muhammad untuk memberi petunjuk kepada umat manusia melalui wahyu yang tertulis dalam bentu Al-Qur'an. Islam datang untuk mengangkat harkat dan martabat kemanusiaan yang dalam konteks sekarang disebut dengan HAM.

Kajian tentang HAM selalu menarik karena memiliki kaitan erat dengan keberlangsungan hidup manusia. Banyak sarjana muslim yang membahas tentang HAM dalam baik melalui tulisan maupun forum-forum internasional; Ahmed An-Naim adalah salah satunya.[7] Setidaknya ada tiga pandangan umum

5 Makhrur Adam Maulana, *Konsepsi HAM Dalam Islam antara Universalitas dan Partikularitas* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, cet-I, 2015), hlm. 21. Ruslan Renggong, *Hukum Acara Pidana*, 36-37.

6 Maulana, *Konsepsi HAM Dalam Islam*, 21-22; Renggong, *Hukum Acara Pidana*, 38.

7 Lihat Abdullahi Ahmed An-Naim, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990). Edisi bahasa Indonesia oleh Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: LKiS, cet-I, 1994). Agus Moh, Najib, *Evolusi Syari'ah: Ikhtiar Mahmoud Mohamed Taha bagi Pembentukan Hukum Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Nawesea Press, cet-I, 2007).

tentang hubungan Islam dan HAM, sebagaimana mengemuka di kalangan sarjana muslim maupun non-muslim. *Pertama*, Islam tidak sesuai dengan gagasan dan konsepsi HAM modern. *Kedua*, Islam menerima semangat kemanusiaan HAM modern, tetapi pada saat yang sama, menolak landasan sekulernya dan menggantinya dengan landasan Islam. *Ketiga*, pandangan yang menyatakan bahwa khazanah kemanusiaan universal dan Islam memberikan landasan normatif yang sangat kuat.[8] Dalam hal ini, pandangan nomor tiga memiliki relevansi dengan konteks prinsip universal ajaran Islam.

Dalam Al-Qur'an disebutkan bahwa manusia memiliki hak hidup (QS. al-An'ām [6]: 151, al-Mā'idah [5]: 32), hak atas penghormatan (QS. al-Baqarah [2]: 30-34, al-Isrā' [17]: 70, al-Aḥzāb [33]: 72), hak atas keadilan (QS. al-Mā'idah [5]: 8, al-Nisā' [4]: 13), hak kemerdekaan (QS. al-Syūrā [42]: 21), hak kebebasan beragama (QS. al-Baqarah [2]: 256, al-An'ām [6]: 108), hak terlindung dari fitnah, ejekan, dan penistaan (QS. al-Ḥujurāt [49]: 11-12), hak memperoleh pengetahuan (QS. al-Zumar [39]: 9, Ṭāhā [20]: 114, al-Taubah [9]: 122), dan hak untuk hijrah supaya tidak tertindas (QS. al-Nisā' [4]: 97-100). Adapun perbedaan antara HAM Barat dengan HAM Islam adalah sebagai berikut:[9]

No	HAM Barat	HAM Islam
1	Bersumber dari pemikiran filosofis semata	Bersumber dari ajaran Al-Qur'an dan hadis
2	Bersifat antroposentris	Bersifat theosentris
3	Lebih mementingkan hak daripada kewajiban	Keseimbangan antara hak dan kewajiban
4	Lebih bersifat individualistik	Memperhatikan kepentingan sosial
5	Manusia dilihat sebagai pemilik sepenuhnya hak-hak dasar	Manusia dilihat sebagai makhluk yang dititipi hak-hak dasar oleh Tuhan, sehingga mereka wajib mensyukuri dan memeliharanya

8 Supriyanto Abdi, *Mengurai Kompleksitas Hubungan Islam, HAM dan Barat* (Yogyakarta: 2002), hlm. 74-75. Renggong, Hukum Acara Pidana, 49.

9 Dikutip dari Mujaid Kumkeko, dkk, *Fiqih Ham: Ortodoksi dan Liberaalisme Hak Asasi Manusia dalam Islam* (Malang: Setara Press, 20115), 12.

HADIS DISKRIMINATIF DALAM STUDI DAN LITERATUR HADIS

Dalam penggunaannya, istilah 'Hadis Diskriminatif' telah menjadi satu idiom tersendiri. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 'diskriminasi' diartikan sebagai "perbedaan perlakuan terhadap sesama warga negara, baik didasarkan pada warna kulit, golongan, suku, agama, ekonomi, dan lain sebagainya".[10] 'Hadis diskriminatif' merupakan istilah yang digunakan untuk menyebut hadis-hadis yang mendiskriminasikan dan menyudutkan kelompok atau golongan tertentu. 'Hadis diskriminatif' biasanya mengandung ujaran kebencian sehingga bisa menimbulkan konflik di kalangan masyarakat, khususnya yang berbeda aliran atau agama.

'Hadis diskriminatif' merupakan salah satu istilah baru dalam kajian hadis. Adanya istilah-istilah dalam literatur ilmu keislaman telah melahirkan nuansa baru dalam kajian hadis. Kajian hadis akan terus berkembang seiring dengan berjalannya waktu dan perkembangan pemikiran manusia. Jika diperhatikan dengan saksama, ditemukan banyak istilah terkait literatur kajian hadis yang sangat potensial untuk dikaji secara mendalam. Tujuannya adalah untuk merumuskan konsep-konsep baru dalam kajian hadis sehingga tidak statis, tetapi terus dinamis karena memang ilmu pengetahuan terus berkembang. Oleh karena itu, istilah-istilah dalam literatur kajian hadis perlu dijelaskan sebagai bagian dari dinamika intelektual dalam kajian hadis.

Dalam penelitian yang penulis lakukan terhadap perkembangan literatur hadis yang berkembang di Indonesia, ditemukan setidaknya delapan istilah literatur kajian hadis. Istilah-istilah ini diperoleh dari buku-buku yang ditulis oleh sarjana-sarjana hadis Indonesia. Kontribusi mereka cukup besar dalam dinamika studi hadis yang berkembang di tanah

10 *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Edisi kelima, 2018), 397.

air. Adapun istilah-istilah itu adalah Hadis Ekonomi,[11] Hadis Misoginis,[12] Hadis *Tarbawi*/Pendidikan,[13] Hadis Bimbingan Konseling,[14] Hadis *Ahwal Syakhshiyah*,[15] Hadis Politik,[16] Hadis Sekte,[17] Hadis *Fitnah*[18] dan Hadis Diskriminatif. Istilah terakhir merupakan istilah yang penulis gunakan dalam tulisan ini. Jika ditambah dengan istilah 'hadis diskriminatif', jumlah istilah literatur hadis yang berkembang di Indonesia bisa dibagi ke

11 Lihat misalnya Idri, *Hadis Ekonomi: Ekonomi dalam Perspektif Hadis Nabi* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2015), Ilfi Nur Diana, *Hadis-Hadis Ekonomi* (Malang: UIN-Maliki Press, 2008). Isnaini Harahap, dkk, *Hadis-Hadis Ekonomi* (Jakarta: Kencana, 2015).

12 Hamim Ilyas, dkk, *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-Hadis "Misoginis"* (Jakarta: The Ford Foundation bekerjasama dengan Pusat Studi Wanita IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003).

13 Abubakar Muhammad, *Hadits Tarbiyah* (Surabaya: Al-Ikhlas, 1995), Wajidi Sayadi, *Hadis Tarbawi: Pesan-Pesan Nabi saw. Tentang Pendidikan* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2015), Juwairiyah, *Hadis Tarbawi* (Yogyakarta: Teras, 2010).

Abdul Majid Khon, *Hadis Tarbawi: Hadis-Hadis Pendidikan* (Jakarta: Kencana, 2012). Suryani, *Hadis Tarbawi: Analisis Pedagogis Hadis-Hadis Nabi* (Yogyakarta: Teras, 2012). Bukhari Umar, *Hadis Tarbawi: Pendidikan dalam Perspektif Hadis* (Jakarta: Amzah, 2012).

14 Husen Madhal, Abror Sodik, dan Nailul Falah, *Hadis BKI: Bimbingan Konseling Islam* (Yogyakarta: Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga, 2008).

15 Nor Salam, *Hadis Ahwal Syakhsiyah: Konsep, Metodologi Kajian dan Identifikasi dalam Kutub al-Sittah* (Malang: Literasi Nusantara, 2019).

16 Muhibbin, *Hadis-Hadis Politik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

17 Sa'dullah Assa'idi, *Hadis-Hadis Sekte* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996). Pada masa awal perkembangan aliran atau sekte dalam Islam, ada empat sekte yang menjadi cikal bakal lahirnya sekte-sekte yang lain, yaitu Khawārij, Syi'ah, Murji'ah, dan Qadariyah. Keempat sekte itulah yang paling dominan dan menjadi sumber lahirnya berbagai macam aliran dalam Islam. Menurut Ibn al-Mubārak (w. 181 H.), Syi'ah terpecah menjadi 22 golongan, Khawārij menjadi 21 golongan, Qadariyah menjadi 16 golongan, dan Murji'ah menjadi 13 golongan. Yūsuf bin Asbāṭ mengatakan bahwa Syi'ah terpecah menjadi 18 golongan, Khawārij menjadi 18 golongan, Murji'ah menjadi 18 golongan, dan Qadariyah menjadi 18 golongan, Terlepas dari perbedaan tersebut, yang jelas bahwa jumlah mereka 72 golongan. Jika ditambah dengan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah,* maka jumlahnya menjadi 73 golongan sebagaimana disebutkan dalam hadis Nabi saw. Abū Bakar Muḥammad bin Ḥusain al-Ājurī (w. 360 H.), *Kitāb al-Syarī'ah*, ditaḥqīq oleh 'Abdullāh bin 'Umar bin Sulaimān al-Damījī, J-I (Riyāḍ: Dār al-Waṭan, cet-II, 1420 H./1999 M.), 304. Abū 'Abdullāh 'Ubaidullāh bin Muḥammad bin Baṭṭah al-'Akbarī (w. 387 H.), *Al-Ibānah 'an Syarī'ah al-Firqah al-Nājiyah wa Mujānabah al-Firaq al-Maẓmūmah*, ditaḥqīq oleh Sayyid 'Imrān, J-I (Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, 1427 H./2006 M.), 122.

18 Istilah Hadis *Fitnah* dikenalkan oleh Muhammad Anshori dalam disertasinya berjudul, "Studi Atas Hadis-Hadis *Fitnah* dalam Kitab *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥain* karya al-Ḥākim" (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2021). Kemudian diterbitkan menjadi buku dengan judul *Genealogi Konflik dan Ideologi Periwayat Hadis* (Yogyakarta: Sulur Pustaka, cet-I, 2021).

dalam sembilan topik sebagaimana dalam tabel di bawah ini:

Istilah Literatur Kajian Hadis	
1	Hadis Politik
2	Hadis Misoginis
3	Hadis Bimbingan Konseling
4	Hadis *Akhwal Syakhshiyah*
5	Hadis Sekte
6	Hadis Ekonomi
7	Hadis *Tarbawi*/Pendidikan
8	Hadis *Fitnah*
9	Hadis Diskriminatif

HADIS DISKRIMINATIF TERHADAP NON-MUSLIM

Analisis *Takhrīj*

Setelah menjelaskan tentang konsep 'hadis diskriminatif', bagian selanjutnya adalah analisis terhadap pemahaman hadis non-muslim terkait larangan memulai salam kepada kaum Yahudi dan Nasrani. Selain itu, hadis ini juga menyuruh untuk mendesak mereka ke 'jalan yang sempit'. Redaksi matan hadis ini adalah sebagai berikut:

لَا تَبْدَؤُوا الْيَهُوْدَ وَالنَّصَارَى بِالسَّلَامِ وَإِذَا لَقِيْتُمُوْهُمْ فِي طَرِيْقٍ فَاضْطَرُّوْهُمْ إِلَى أَضْيَقِهِ.

Janganlah kalian memulai salam kepada orang Yahudi dan Nasrani. Apabila kalian bertemu/berpapasan dengan mereka di jalan maka desaklah ke tempat paling sempit..

Sebelum membahas lebih jauh tentang hadis di atas, penulis perlu men-*takhrīj* hadis tersebut untuk menemukan siapa dan di kitab mana saja hadis itu ditemukan. Bagi seorang peneliti hadis, melakukan *takhrīj* merupakan suatu hal yang sangat penting. Tujuan melakukan *takhrīj* ada tiga: (a) untuk mengetahui asal-usul riwayat hadis yang akan diteliti; (b) untuk mengetahui seluruh riwayat bagi hadis yang akan diteliti; dan (c) untuk mengetahui ada atau tidak adanya *syāhid* (jamaknya *syawāhid*)

dan *mutābi'* pada sanad yang diteliti.[19] Tradisi *takhrīj* hadis mulai muncul sekitar awal abad pertengahan dan berkembang sampai sekarang.[20]

Berdasarkan penelusuran terhadap 'hadis diskriminatif' di atas, ditemukan bahwa hadis tersebut diriwayatkan oleh Muslim (w. 261 H./875 M.), *Saḥīḥ Muslim*, *kitāb al-salām, bāb al-nahy 'an ahl al-kitāb bi al-salām wa kaifa yuraddu 'alaihim*, no. 4030. Adapun redaksi lengkapnya adalah:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْنِي الدَّرَاوَرْدِيَّ عَنْ سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَبْدَءُوا الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَى بِالسَّلَامِ فَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُ إِلَى أَضْيَقِهِ

Telah menceritakan kepada kami Qutaibah bin Sa'īd; telah

19 Lihat M.Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, cet-I, 1413 H/1992 M), 44-45.

20 Di antara contoh-contoh kitab *takhrij* adalah *Takhrīj Aḥādīṡ al-Muhażżab* karya Abū Isḥāq al-Syairāzī, oleh Muḥammad bin Mūsā al-Ḥāzimī (w. 583 H.), *Takhrīj Aḥādīṡ al-Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib*, karya Muḥammad bin Aḥmad bin 'Abd al-Hādī al-Maqdisī (w. 744 H.), *Naṣbu al-Rāyah li Aḥādīṡ al-Hidāyah* karya 'Abdullāh bin Yūsuf al-Zaila'ī (w. 762 H.), *Takhrīj Aḥādīṡ al-Kasysyāf* [al-Zamakhsyarī] karya al-Ḥāfiẓ al-Zaila'ī juga, *al-Badru al-Munīr fī Takhrīj al-Aḥādīṡ wa al-Āṡār al-Wāqi'ah fī Syarḥ al-Kabīr* [al-Rāfi'ī] karya 'Umar bin 'Alī bin Mulaqqin (w. 804 H), *al-Mugnī 'an Ḥamli al-Asfār fī al-Asfār fī Takhrīj mā fī al-Iḥyā' min al-Akbār,* karya 'Abd al-Raḥīm bin al-Ḥusain al-'Irāqī (w. 806 H.), *al-Talkhīṣ al-Ḥabīr fī Takhrīj Aḥādīṡ Syarḥ al-Wajīz al-Kabīr* [al-Rāfi'ī], karya Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqalānī (w. 852 H./1449 M.), *Tuḥfah al-Rāwī fī Takhrīj Aḥādīṡ al-Baiḍāwī*, karya 'Abd al-Ra'ūf al-Munāwī (w. 1031 H.). Muḥammad Nāṣiruddīn al-Albānī (w. 1420 H./1999 M.) juga banyak melakukan *takhrīj* dalam karya-karyanya secara umum, tetapi secara spesifik antara lain; *Gāyat al-Marām fī Takhrīj al-Ḥalāl wa al-Ḥarām,* (Damaskus-Beirut: al-Maktab al-Islāmī, cet-I, 1400 H/1980 M), *Irwā' al-Galīl fī Takhrīj Aḥādīṡ Manār al-Sabīl* (Damaskus-Beirut: al-Maktab al-Islāmī, cet-I, 1399 H/1979 M), *Takhrīj Aḥādīṡ Musykilat al-Faqr wa Kaifa 'Ālajahā al-Islām* (Damaskus-Beirut: al-Maktab al-Islāmī, cet-I, 1405 H./1985 M.), *Takhrīj Aḥādīṡ Faḍāil al-Syām wa Dimasyq* (Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nasyr wa al-Tauzī', cet-I, 1420 H/2000 M), dan lain sebagainya. Maḥmūd al-Ṭaḥḥān telah membahas masalah ini dalam kitab *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānid* (Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nasyr wa al-Tauzī', cet-III, 1417 H/1996 M). Demikian juga dengan Muḥammad Maḥmūd Aḥmad Bakkār, *Ilmu Takhrīj Aḥādīṡ: Uṣūluhu, Ṭarāiquhu, Manāhijuhu* (Kairo: Dār al-Salām li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī' wa al-Tarjamah, cet-I, 1432 H/2011 M).

menceritakan kepada kami 'Abdul 'Azīz yaitu al-Darāwardī, dari Suhail, dari Bapaknya, dari Abū Hurairah bahwa Rasulullah saw. bersabda: Janganlah kalian memulai salam kepada orang-orang Yahudi dan Nasrani. Apabila kalian bertemu/berpapasan dengan salah seorang di antara mereka di jalan, maka desaklah dia ke jalan yang paling sempit.

و حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ح و حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ قَالَا حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ سُفْيَانَ ح و حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ كُلُّهُمْ عَنْ سُهَيْلٍ بِهَذَا الْإِسْنَادِ وَفِي حَدِيثِ وَكِيعٍ إِذَا لَقِيتُمْ الْيَهُودَ وَفِي حَدِيثِ ابْنِ جَعْفَرٍ عَنْ شُعْبَةَ قَالَ فِي أَهْلِ الْكِتَابِ وَفِي حَدِيثِ جَرِيرٍ إِذَا لَقِيتُمُوهُمْ وَلَمْ يُسَمِّ أَحَدًا مِنْ الْمُشْرِكِينَ

Dan telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin al-Muṡannā; telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin Ja'far; telah menceritakan kepada kami Syu'bah; Demikian juga diriwayatkan dari jalur yang lain; Dan telah menceritakan kepada kami Abū Bakr bin Abū Syaibah dan Abū Kuraib keduanya berkata; telah menceritakan kepada kami Wakī', dari Sufyān; Demikian juga diriwayatkan dari jalur yang lain; Dan telah menceritakan kepadaku Zuhair bin Ḥarb; telah menceritakan kepada kami Jarīr seluruhnya, dari Suhail melalui sanad ini. Dan di dalam hadis Wakī' disebutkan; Apabila kalian bertemu dengan orang Yahudi. Sedangkan dalam hadis Ibn Ja'far dari Syu'bah dia berkata mengenai ahlu kitab juga di dalam hadis Jarīr dengan lafaz; Apabila kalian bertemu dengan mereka. (tanpa menyebutkan salah seorang di antara mereka).

Hadis ini juga diriwayatkan oleh al-Tirmiżī (w. 279 H./892 M.),[21] *Sunan al-Tirmiżī, kitāb al-isti'żān wa al-ādāb 'an rasūlillāh,*

21 Perlu ditambahkan bahwa kata al-Tirmiżī, bisa juga dibaca al-Turmużī, dan al-Tarmiżī. Untuk mengetahui hal itu tentu harus merujuk kepada kitab yang khusus membahas tentang nasab-nasab tokoh terkenal, atau dalam *Ilmu Rijāl al-Ḥadīṡ* disebut *al-Ansāb*. Salah satu ulama yang menulis kitab ini adalah Abū Sa'ad al-Sam'ānī (w. 562 H./1166 M.). Al-Sam'ānī sendiri pernah tinggal di kota tersebut (al-Tirmiżī, al-Turmużī, atau al-Tarmiżī) selama 12 hari.

bāb mā jā'a fī al-taslīm 'alā ahl al-żimmah, no. 2624:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَبْدَءُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى بِالسَّلَامِ وَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي الطَّرِيقِ فَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهِ. قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ

Hadis ini juga dijumpai dalam Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H./855 M.) dalam *Musnad*, no. 7251, 7299, 8205, 9349, 9539, dan 10378. Adapun redaksi hadis-hadis tersebut adalah:

حَدَّثَنَا أَبُو كَامِلٍ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا سُهَيْلُ بْنُ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فِي طَرِيقٍ فَلَا تَبْدَؤُهُمْ وَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهَا قَالَ زُهَيْرٌ فَقُلْتُ لِسُهَيْلٍ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى فَقَالَ الْمُشْرِكُونَ

Telah menceritakan kepada kami Abū Kāmil, telah menceritakan kepada kami Zuhair, telah menceritakan kepada kami Suhail bin Abū Ṣālih, dari bapaknya, dari Abū Hurairah, dia berkata; "Rasulullah saw. bersabda: Jika kalian berjumpa dengan mereka maka janganlah kalian dahului mereka mengucapkan salam, dan persempitlah jalan mereka". Zuhair berkata: "aku berkata kepada Suhail: "Apakah mereka Yahudi dan Nasrani?" Dia menjawab: "Orang-orang musyrik".

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَبْتَدِئُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى بِالسَّلَامِ فَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهَا.

حَدَّثَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنِي سُهَيْلُ بْنُ أَبِي صَالِحٍ قَالَ خَرَجْتُ مَعَ أَبِي إِلَى

Menurutnya, justru kata yang dipakai di sana adalah al-Tarmiżī. Pada zaman dahulu memang disebut Tirmiż, tetapi mayoritas ulama (*ahl al-ma'rifah*) menyebutnya Turmuż. Lihat Abū Sa'ad 'Abdul Karīm bin Muḥammad bin Manṣūr al-Tamīmī al-Sam'ānī, *al-Ansāb,* ditaḥqīq dan dita'līq oleh Abdur Raḥmān bin Yaḥyā al-Mu'allimī al-Yamānī, khususnya jilid-III (Kairo: Maktabah Ibn Taimīyah, cet-III, 1400 H/1980 M), 44-48.

الشَّامِ فَكَانَ أَهْلُ الشَّامِ يَمُرُّونَ بِأَهْلِ الصَّوَامِعِ فَيُسَلِّمُونَ عَلَيْهِمْ فَسَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلَامِ وَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهِ.

حَدَّثَنَا وَكِيعٌ وَأَبُو نُعَيْمٍ وَهُوَ الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ قَالَا حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا لَقِيتُمْ الْيَهُودَ فِي الطَّرِيقِ فَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهَا وَلَا تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلَامِ قَالَ أَبُو نُعَيْمٍ الْمُشْرِكِينَ بِالطَّرِيقِ.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ فِي أَهْلِ الْكِتَابِ لَا تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلَامِ وَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهَا.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِذَا لَقِيتُمْ الْمُشْرِكِينَ فِي الطَّرِيقِ فَلَا تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلَامِ وَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهَا.

Dari hasil *takhrīj* di atas diketahui bahwa hadis yang mendiskreditkan kaum Yahudi dan Nasranai adalah bersumber dari Abū Hurairah. Abū Hurairah termasuk salah satu sahabat yang diperselisihkan namanya oleh para ulama meskipun disepakati sebagai sahabat Nabi Saw. Demikian juga dengan nama ayahnya. Tetapi mayoritas ulama berpendapat bahwa nama Abū Hurairah adalah ‘Abd al-Raḥmān bin Ṣakhar al-Dausī.[22] Ia masuk

22 Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajjāj Yūsuf bin ‘Abd al-Raḥmān al-Mizzī, *Tahżib al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, disunting dan dita’līq oleh Basysyār ‘Awwād Ma’rūf, J- XXXIV (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1413 H./1992 M.), 366-379. Syams al-Dīn Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Uśmān bin Qaimāz al-Żahabī, *Tażhīb Tahżib al-Kamā fī Asmā’ al-Rijāl*, disunting oleh Mus’ad Kāmil dan Majdī al-Sayyid Amīn, J-X (Kairo: al-Fārūq al-Ḥadīśah li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr, 1425 H./2004 M.), 423-426. Penulis yang sama, *al-Kāsyif fī Ma’rifah*

Islam ketika terjadi Perang Khaibar tahun 7 H. Tahun wafat Abū Hurairah diperselisihkan oleh ulama, sebagian menyebut 57 H. dan sebagian menyebut tahun 58 H.

Menurut Ibn Ḥajar (w. 852 H./1449 M.), pendapat yang *mu'tamad* terkait tahun wafat Abū Hurairah adalah tahun 57 H. sebagaimana juga disebutkan oleh Hisyām bin 'Urwah, Khalīfah bin Khayyāṭ, dan al-Bukhārī (w. 256 H./870 M.).[23] Ketika wafat, ia menjadi Gubernur Madinah setelah Marwān bin Ḥakam (w. 65 H./685 M.) dipecat. Orang yang menshalatkan jenazah Abū Hurairah adalah Walīd bin 'Utbah bin Abū Sufyān setelah shalat 'Ashar. Di antara sahabat yang ikut menshalatkannya adalah Ibn 'Umar (w. 73/74 H.) dan Abū Sa'īd al-Khudrī (w. 74 H.).[24]

Abū Hurairah meriwayatkan secara langsung dari Nabi saw. dan beberapa sahabat yang lain, seperti Ubay bin Ka'ab (w. 22 H.), 'Āisyah bin Abū Bakar (w. 58 H.), Zaid bin Ṡābit, Abū Ayyūb al-Anṣārī, Ibn 'Umar (w. 73/74 H.), 'Abdullāh bin Zubair (w. 73 H.), Jābir bin 'Abdullāh (w. 74 H.), dan lain-lain. Abū Hurairah menjadi Gubernur Baḥrain menggantikan 'Alā' al-Ḥaḍramī pada tahun 20 H. Kemudian ia dipecat oleh 'Umar bin Khaṭṭāb (w. 23 H./644 M.). Setelah Abū Hurairah dipecat, jabatan Gubernur dijabat oleh 'Uṡmān bin Abū al-'Āṣṣ al-Ṡaqafī. 'Umar memecat Abū Hurairah karena ia memiliki 20.000 Dinar yang diambil dari *Baitul Mal* sehingga 'Umar menyebutnya dengan musuh Allah, musuh Al-Qur'an yang telah mencuri harta Allah. Ketika

man lahu Riwāyah fī al-Kutub al-Sittah, dita'līq dan ditakhrīj oleh Muḥammad 'Awwāmah dan Aḥmad Muḥammad Namir al-Khaṭīb, J-II (Jeddah: Mu'assasah 'Ulūm al-Qur'ān, 1413 H./1992 M.), 469. Abu 'Umar Yūsuf bin 'Abdullāh bin 'Abd al-Barr al-Namarī al-Qurṭubī, *Al-Istī'āb fī Ma'rifah al-Aṣḥāb*, disunting oleh 'Ādil Mursyid (Yordania: Dār al-A'lām, 1423 H/2002 M), 862-864. Syihāb al-Dīn Abū al-Faḍl Aḥmad bin 'Alī bin Muḥammad bin Ḥajar al-'Asqalānī, *Al-Iṣābah*, J-VII, 348-362. Syihāb al-Dīn Abū al-Falāḥ 'Abd al-Ḥayy bin Ahmad bin Muḥammad al-Dimasyqī (dikenal dengan Ibn al-'Imād [w. 1089 H.]), *Syażarāt al-Żahab fī Akhbār man Żahab*, disunting oleh 'Abd al-Qādir al-Arnā'ūṭ dan Maḥmūd al-Arnā'ūṭ, J-III (Beirut: Dār Ibn Kaśīr, 1410 H./1989 M.), 261-265.

23 Ibn Ḥajar, *Al-Iṣābah*, J-VII, 362. Ibn al-'Imād, *Syażarāt al-Żahab*, J-I, 261.

24 Ibn Ḥajar, *Al-Iṣābah*, J-VII, 362.

menjabat sebagai Gubernur, Abū Hurairah sama sekali tidak memiliki apa-apa, setelah menjabat ia memiliki banyak harta.[25]

Abū Hurairah memang salah satu sahabat yang 'unik' karena telah menyita perhatian banyak pengkaji hadis. Salah satu sarjana muslim yang sangat mengecam Abū Hurairah adalah Maḥmūd Abū Rayyah,[26] kemudian pendapat Abū Rayyah dibantah oleh 'Abd al-Rahman al-Mu'allimī.[27] Abū Hurairah merupakan sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis, yaitu sebanyak 5374 hadis. Hal inilah yang menyebabkan ia diberi gelar dengan *ḥāfiẓ al-ṣaḥābah*. Banyak hadis yang disampaikan oleh Abū Hurairah tidak didengar langsung dari Nabi saw. tetapi melalui sahabat-sahabat yang lain. Ia tidak menyebutkan nama sahabat tempat meriwayatkan hadis, hal inilah yang dalam ilmu *muṣṭalaḥ al-ḥadīṡ* disebut dengan *mursal ṣaḥābī*.[28]

25 Rasyīd Ailāl, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Nihāyah Usṭūrah* (Tunis: Sūtīmīdiyā li al-Nasy wa al-Tauzī', 2018), 38.

26 Maḥmūd Abū Rayyah, *Aḍwā' 'alā al-Sunnah al-Muḥammadīyah* (Mesir: Maṭba'ah Dār al-Ta'līf, cet-1, 1377 H./1985 M.).

27 'Abd al-Raḥmān bin Yaḥyā al-Mu'allimī al-Yamanī, *al-Anwār al-Kāsyifah limā fī Kitāb Aḍwā' 'alā al-Sunnah min al-Zalal wa al-Taḍlīl wa al-Mujāzafah* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1405 H./1985 M.). Al-Mu'allimī menilai Abū Rayyah telah banyak melakukan kesalahan sehingga menimbulkan penyesatan opini, baik terkait kajian hadis umum maupun terhadap Abū Hurairah secara khusus.

28 *Mursal ṣaḥābī* merupakan hadis yang diriwayatkan oleh seorang sahabat dari sahabat lainnya, namun ia tidak menyebutkan siapa nama sahabat tempat ia meriwayatkan hadis bersangkutan. Secara umum, ada tiga sebab terjadinya *mursal ṣaḥābī*, yaitu karena sahabat bersangkutan masih kecil, terlambat masuk Islam, dan karena tidak menyaksikan langsung dari Nabi saw. Pada umumnya, teori yang dipegang oleh ulama hadis adalah bahwa *mursal ṣaḥābī* merupakan hadis yang harus diterima. Karena jika ia ditolak maka akan banyak hadis yang harus ditolak dalam kitab-kitab hadis. Sahabat-sahabat kecil seperti Ibn 'Abbās (w. 68 H.), 'Abdullāh bin Zubair (w. 73 H.), dan lain-lain, yang tidak mendengarkan langsung dari Nabi saw. tetap diterima riwayat mereka. Pada umumnya mereka meriwayatkan dari sahabat lain meskipun tidak disebutkan siapa nama mereka, karena semua sahabat *'adil*. Lihat Muḥy al-Dīn Abū Zakariyā Yaḥyā bin Syaraf al-Nawawī al-Dimasyqī, *Irsyād Ṭullāb al-Ḥaqāiq ilā Ma'rifah Sunan Khair al-Khalāiq,* ditaḥqīq oleh Nūr al-Dīn 'Itr (Kairo: Dār al-Salām li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī' wa al-Tarjamah, cet-I, 1434 H/2013 M), 68. Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Qawā'id al-Taḥdīṡ min Funūn Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṡ* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th), 143. 'Abd al-Karīm bin 'Abdullāh bin 'Abd al-Raḥmān al-Khuḍair, *Taḥqīq al-Ragbah fī Tauḍīḥ al-Nukhbah* (Riyāḍ: Maktabah Dār al-Minhāj li al-Nasyr wa al-Tauzī'), 87. Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṡ: 'Ulūmuhu wa Muṣṭalaḥuhu* (Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', cet-III, 1395 H/1967 M), 338. 'Abd al-'Azīz bin Muḥammad bin

Abū Hurairah termasuk sahabat yang suka mencari kedudukan dan popularitas sehingga ia selalu mendekat kepada pemimpin yang sedang berkuasa. Ia kadang-kadang mendekat kepada ‘Alī bin Abū Ṭālib (w. 40 H./661 M.) dan kadang-kadang kepada Mu’āwiyah bin Abū Sufyān (w. 60 H./680 M.), tetapi tidak mau ikut berperang. Abū Hurairah pernah mengatakan:

أَلصَّلَاةُ خَلْفَ عَلِيٍّ أَتَمُّ وَ سِمَاطُ مُعَاوِيَةَ أَدْسَمُ وَتَرْكُ الْقِتَالِ أَسْلَمُ.[29]

Shalat di belakang ‘Alī lebih sempurna, makanan Mu’āwiyah lebih berminyak (enak dan bergizi) dan tidak ikut berperang lebih selamat.

Abū Hurairah telah memprediksi apa yang akan terjadi pada masa setelahnya, sehingga ia berlindung kepada Allah supaya tidak menjumpai tahun 60 H. Setelah tahun tersebut, memang banyak terjadi *fitnah* (kekacauan) pada masa Dinasti Bani Umayyah. Hal ini tidak mengherankan karena itu telah menyaksikan pembunuhan ‘Uṡmān bin ‘Affān (35 H./656 M.), Perang Jamal antara ‘Alī dengan ‘Āisyah (36 H./656 M.), dan Perang Ṣiffīn antara ‘Alī dengan Mu’āwiyah (37 H./657 M.) yang merupakan bagian dari *fitnah* terbesar dalam sejarah Islam. Abū Hurairah mengatakan:

تَشَبَّثُوْا بِصَدغي مُعَاوِيَةَ, أَللَّهُمَّ لَا تُدْرِكْنِي سَنَةَ سِتِّيْنَ.[30]

Ungkapan tersebut memerintahkan supaya masyarakat ketika itu tetap bertahan dengan kekuasaan Mu’āwiyah. Apa yang diprediksi oleh Abū Hurairah memang menjadi kenyataan karena setelah tahun 60 H. banyak terjadi *fitnah* pada masa dinasti Bani Umayyah, seperti terbunuhnya Ḥusain bin ‘Alī di Karbalā’ tahun 61 H. terbunuhnya Khālid bin ‘Urfuṭah tahun 64 H. terbunuhnya ‘Abdullāh bin Zubair di Makkah tahun tahun 73 H.

‘Abdullāh al-Ḥujailān, *Miqdār al-‘Adad allażī Tan’aqidu bihi Ṣalāh al-Jumu’ah* (Beirut: Dār Ibn al-Jauzī li al-Nasyr wa al-Tauzī’, cet-I, 1427 H), 50.

29 Ibn al-‘Imād, *Syażarāt al-Żahab*, J-I, 261

30 Ibn Ḥajar, *Al-Iṣābah*, J-VII, 362.

terbunuhnya Sa'īd bin Jubair tahun 95 H. dan lain-lain. Menarik diperhatikan bahwa Abū Hurairah merupakan sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis meskipun masuk Islam lebih belakangan, yaitu abad ke-7 H. Jumlah hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah adalah 5374 hadis.[31]

Abū Hurairah termasuk sahabat yang memiliki sentimen terhadap kaum perempuan (hadis misogini) dan non Muslim, lebih-lebih kaum Yahudi dan Nasrani. Pengalaman hidupnya yang dipecat menjadi pejabat pemerintah telah memengaruhi kehidupan pribadi Abū Hurairah. Dala tulisan ini, penulis tidak perlu membahas semua nama periwayat hadis dalam sanad hadis tersebut. Cukup periwayat dari kalangan sahabat sebagai informan pertama dalam periwayatan. Hal yang perlu dijelaskan adalah terkait pemahaman teks hadis yang terkesan tendensius, menyudutkan kelompok tertentu, dan mengandung ujaran kebencian.

Analisis Pemahaman Hadis

Setelah Nabi Saw. wafat, ucapan beliau terus diceritakan dan diriwayatkan dari generasi ke generasi. Hadis Nabi mulai dipahami oleh berbagai kalangan sesuai dengan tingkat pemahaman dan konteks yang mengitarinya. Ulama terdahulu telah berusaha memahami hadis Nabi dengan berbagai macam keilmuan yang mereka miliki. Hal ini bisa dilihat daari munculnya istilah *garīb al-ḥadīṡ, musykil al-ḥadīṡ, tafsīr al-ḥadīṡ* dan *syarḥ al-ḥadīṡ*.

Tiga istilah pertama (*garīb al-ḥadīṡ, musykil al-ḥadīṡ, tafsīr al-ḥadīṡ*) bisa dimasukkan dalam kategori *syarḥ al-ḥadīṡ* karena memiliki esensi dan tujuan yang sama, yaitu menjelaskan hadis.

31 Kemudian diikuti oleh Ibn 'Umar (2630 hadis), Anas bin Mālik (2286 hadis), 'Āisyah (2210 hadis), Ibn 'Abbās (1660 hadis), Jābir bin 'Abdullāh (1540 hadis). Muḥammad Ibrāhīm al-Ḥafnawī, *Muṣṭalaḥāt al-Fuqahā' wa al-Uṣūlīyīn* (Kairo: Dār al-Salām, 1432 H./2011 M.), 267.

Meskipun demikian, *syarḥ al-ḥadīṡ* lebih umum daripada *garīb al-ḥadīṡ, musykil al-ḥadīṡ,* dan *tafsīr al-ḥadīṡ.* Oleh karena itu, memahami hadis Nabi secara kontekstual dan komprehensif sangat penting dilakukan. Pemahaman hadis Nabi secara tekstual dan kontekstual telah dilakukan oleh sahabat sebagaimana bisa dipahami dalam sebuah riwayat di bawah ini.

عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ, قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنَا لَمَّا رَجَعَ مِنَ الْأَحْزَابِ: لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ فَأَدْرَكَ بَعْضَهُمْ الْعَصْرُ فِي الطَّرِيْقِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا وَقَالَ بَعْضُهُمْ بَلْ نُصَلِّي لَمْ يُرَدْ مِنَّا ذَلِكَ فَذُكِرَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يُعَنِّفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ.[٣٢]

Dari Ibn 'Umar berkata, Nabi saw. bersabda kepada kami ketika beliau kembali dari perang Aḥzāb: "Jangan sekali-kali salah seorang dari kalian shalat 'Ashar kecuali di perkampungan Bani Quraiẓah. Lalu tibalah waktu shalat ketika mereka masih di jalan, sebagian dari mereka berkata, kami/kita tidak akan shalat kecuali telah sampai tujuan, dan sebagian lain berkata, "kami akan melaksanakan shalat, sebab beliau tidaklah bermaksud demikian."Maka kejadian tersebut diceritakan kepada Nabi Saw. dan beliau tidak mencela seorang pun dari mereka.

Jika diperhatikan dengan saksama, riwayat di atas menunjukkan bahwa metode pemahaman hadis telah ada pada masa Nabi. Dari riwayat di atas juga bisa disimpulkan bahwa setidaknya terdapat dua tipologi kelompok dalam memahami hadis Nabi, yaitu kelompok tekstualis dan kontekstualis. Jika dikaitkan dengan teori *relasionisme* yang digagas oleh Karl Mannheim (1893-1947), semua pemahaman (*understanding*)

32 Abū 'Abdīllāh Muḥammad bin Ismā'īl bin Ibrāhīm al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* no. 894, 3810 (946, 4119). Abū al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qusyairī al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim,* no. 3317. Dalam riwayat Imam Muslim disebutkan shalat Zhuhur, bukan 'Ashar.

و حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْمَاءَ الضُّبَعِيُّ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ بْنُ أَسْمَاءَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ نَادَى فِينَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ انْصَرَفَ عَنِ الْأَحْزَابِ أَنْ لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الظُّهْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ فَتَخَوَّفَ نَاسٌ فَوْتَ الْوَقْتِ فَصَلَّوْا دُونَ بَنِي قُرَيْظَةَ وَقَالَ آخَرُونَ لَا نُصَلِّي إِلَّا حَيْثُ أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِنْ فَاتَنَا الْوَقْتُ قَالَ فَمَا عَنَّفَ وَاحِدًا مِنَ الْفَرِيقَيْنِ.

dan penafsiran (*interpretation*) tidak bisa dilepaskan dari konteks historis yang mengitari pencetusnya. Pemahaman akan selalu dinamis, kontekstual, dan terbuka untuk dikoreksi, dikomplementasi, dan dikaji ulang. Oleh karena itu, memahami pemikiran dan pemahaman seseorang, harus tetap berpijak pada konteks yang mengitarinya.[33] Demikian juga dengan pemahaman seorang *rāwī* (periwayat) terhadap hadis yang diriwayatkan, harus dilihat dari konteks realitas historis.

Salah satu problem hadis Nabi yang selalu menjadi diskusi akademik adalah terkait metode pemahaman hadis itu sendiri. Beberapa pemikir Muslim telah menawarkan metode pemahaman hadis, tetapi tidak bisa diterapkan dalam semua hadis. Secara umum, ada dua tipologi kelompok dalam memahami hadis Nabi Saw. *Pertama*, kelompok tekstualis yang lebih mengedepankan makna teks secara lahiriah, tanpa mempertimbangkan konteks yang mengitari hadis. Kelompok ini biasa disebut dengan kelompok *ahl al-ḥadīṡ*. *Kedua*, kelompok kontekstualis yang lebih melihat hal-hal yang mengitari teks hadis, tidak terpaku pada lahiriah teks hadis. Kelompok ini disebut dengan kelompok *ahl al-ra'y*.[34]

Untuk menghindari subjektivitas pemahaman yang sering tekstual, beberapa ulama menawarkan berbagai macam cara untuk memahami hadis secara kontekstual dan komprehensif. Apa yang ditawarkan oleh para pemikir Muslim memang tidak bisa diterapkan pada semua hadis. Hal ini karena langkah-langkah atau poin-poin tertentu tidak miliki oleh hadis bersangkutan. Di antara pemikir Muslim yang menawarkan metode pemahaman hadis adalah Fazlur Rahman (1919-1988), Syuhudi Ismail (1943-1995), Ḥasan Ḥanafī (1935-2021), Musahadi Ham (1969-

33 Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 38.

34 Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi: Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi* (Yogyakarta: Teras, 2008), 73. Nurun Najwah, *Ilmu Ma'anil Hadis: Metode Pemahaman Hadis Nabi: Teori dan Aplikasi* (Yogyakarta: Cahaya Ilmu, 2008), 5.

?), Yūsuf al-Qaraḍāwī (1926-?), Nurun Najwah, dan lain-lain.

Fazlur Rahman (1919-1988) menyebutkan bahwa cara pemahaman hadis yang benar adalah dengan memahami latar belakang historis sebuah hadis dan merumuskan *ideal moral* dari hadis tersebut.[35] Hal senada juga diungkapkan oleh Syuhudi Ismail, tetapi juga harus mempertimbangkan fungsi Nabi dan gaya bahasa yang digunakan.[36] Musahadi Ham (1969-) yang terpengaruh oleh Fazlur Rahman (1919-1988) dan Ḥasan Ḥanafī (1935-2021) menyebutkan tiga tahap dalam memahami hadis, yaitu melakukan *kritik historis* (analisis sanad), *kritik eidetis* (analisis isi atau teks hadis), dan *kritik praksis* (melakukan kontekstualisasi terhadap konteks kekinian).[37]

Yūsuf al-Qaraḍāwī (1926-?) menawarkan delapan cara memahami hadis Nabi, yaitu: (1) memahami hadis sesuai dengan petunjuk Al-Qur'an; (2) menghimpun hadis-hadis yang setema; (3) kompromi atau *tarjīḥ* terhadap hadis-hadis kontradiktif; (4) memahami hadis sesuai dengan latar belakang, situasi, kondisi, dan tujuannya; (5) membedakan antara sarana yang berubah-ubah dan tujuan yang tetap; (6) membedakan antara ungkapan yang hakiki dan majazi; (7) membedakan antara yang gaib dan yang nyata; dan (8) memastikan makna kata-kata dalam hadis.[38] Poin penting yang bisa diambil dari metode pemahaman hadis al-Gazālī dan al-Qaraḍāwī adalah melihat sisi historis sebuah hadis.

Nurun Najwah menawarkan lima metode dalam

35 Suryadi, *Metode Kontemporer*, 19. Najwah, *Ilmu Ma'anil Hadis*, 7.

36 Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1415 H./1994 M.), 6. Najwah, *Ilmu Ma'anil Hadis*, 7.

37 Musahadi Ham, *Evolusi Konsep Sunnah: Implikasinya pada Perkembangan Hukum Islam* (Semarang: Aneka Ilmu, 2000), 151-162.

38 Lihat Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata'āmalu ma'a al-Sunnah al-Nabawīyah* (Mesir: Dār al-Syurūq, 1421 H./2000 M.). Lihat juga Suryadi, *Metode Kontemporer,* 135-188; Najwah, *Ilmu Ma'anil Hadis*, 6-7; dan Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadits: Paradigma Interkoneksi* (Yogyakarta: Idea Press, 2016), 34-36.

memahami hadis, yaitu: (1) memahami dari aspek bahasa; (2) memahami konteks historis; (3) mengorelasikan secara tematik-komprehensif dan integral; (4) mencari ide dasar (*ideal moral*) sebuah hadis; dan (5) menjelaskan matan hadis sesuai dengan teori terkait, seperti analisis sosial, politik, budaya, dan sebagainya.[39] Meskipun demikian, metode pemahaman hadis tersebut masih bisa dikembangkan dan disederhanakan sesuai dengan materi hadis yang dikaji.

Dalam ilmu hadis, pemahaman terhadap teks-teks hadis kadang-kadang disebut dengan *fahm al-ḥadīṡ* atau *fiqh al-ḥadīṡ* yang merupakan bagian dari kritik matan (*naqd al-matn*). Sementara itu, kritik matan (*naqd al-matn*) merupakan bagian dari kritik hadis (*nadq al-ḥadīṡ*). Dalam memahami sebuah hadis, analisis konteks historis perlu diperhatikan supaya tidak salah dalam memahami hadis. Dalam upaya memahami hadis secara kontekstual, hal yang perlu diperhatikan adalah tentang sebab kemunculan atau disabdakan sebuah hadis. Dalam kajian hadis, hal ini disebut dengan *asbāb al-wurūd.*

Harus diakui bahwa tidak semua hadis memiliki *asbāb al-wurūd* secara spesifik (konteks mikro), tetapi konteks historis secara umum atau konteks makro bisa saja ditemukan berdasarkan hasil analisis data-data yang ada. Maksud konteks makro adalah keadaan situasi dan kondisi terkait dunia Arab pada masa Nabi saw. serta masa sahabat sebagai *rāwī* hadis pertama.

Dalam upaya memahami teks (matan) hadis, harus dibedakan antara *asbāb al-wurūd al-khāṣṣah* (*asbāb al-wurūd* mikro) dan *asbāb al-wurūd al-'āmmāh* (*asbāb al-wurūd* makro). Ibn Ḥamzah al-Ḥusainī (1054-1120 H.) membuat dua istilah terkait kajian ini. Menurutnya, konteks *asbāb al-wurūd* dalam

39 Nurun Najwah, "Tawaran Metode dalam Studi *Living Sunnah*", dalam Sahiron Syamsudin, ed. *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2007), 144-150. Najwah, *Ilmu Ma'anil Hadis*, 18-19, 28.

kajian hadis bisa dibagi menjadi dua kategori. *Pertama* adalah *aḥādīṡ sababīyah: mā lahu sabab qīla liajlihi,* yaitu hadis yang memiliki sebab kemunculan (konteks mikro). *Kedua* adalah *aḥādīṡ ibtidā'īyah: mā lā sabab lahu,* yaitu hadis yang tidak memiliki sebab kemunculan.[40]

Kategori kedua lebih banyak daripada kategori pertama sehingga harus dipahami dalam konteks historis secara makro, termasuk hadis diskriminatif yang dikaji dalam tulisan ini. Dalam konteks hadis diskriminatif terhadap non Muslim, konteks ketika itu masih dalam keadaan perang atau terjadi permusuhan antara umat Islam dengan kaum Yahudi dan Nasrani. Jika situasi dan kondisi dalam keadaan damai maka hadis tersebut tidak bisa diamalkan karena tidak sesuai dengan prinsip ajaran Islam dan melanggar HAM.

Setidaknya ada tiga paradigma dalam memahami hadis Nabi. *Pertama*, paradigma normatif tekstual yang hanya memahami hadis dari makna teks saja tanpa memperhatikan situasi dan kondisi pada masa Nabi. *Kedua*, paradigma historis-kontekstual. *Ketiga*, paradigma rejeksionis-liberal. Paradigma ini cenderung menolak hadis-hadis terkait sains atau medis yang tidak masuk akal. Misalnya hadis tentang lalat yang ditolak oleh Maḥmūd Abū Rayyah.[41] Dari ketiga paradigma tersebut, paradigma yang relevan untuk dikembangkan dalam memahami hadis Nabi adalah paradigma historis-kontekstual. Hal ini merupakan salah satu bentuk implikasi dari kajian 'hadis diskriminatif' yang harus dipahami secara historis-kontekstual berdasarkan analisis historis.

40 Ibrāhīm bin Muḥammad bin Kamāl al-Dīn al-Ḥusainī al-Ḥanafī al-Dimasyqī (dikenal dengan Ibn Ḥamzah), *Al-Bayān wa al-Ta'rīf fī Asbāb Wurūd al-Ḥadīṡ al-Syarīf,* J-I (Beirut: Dār al-Ṡaqāfah al-Islāmīyah, t.th), 32. Lihat juga Ḥāmid 'Abdullāh al-Maḥallāwī, *muqaddimah* taḥqīq dalam Jalāl al-Dīn Abū al-Faḍal 'Abd al-Raḥmān bin Abū Bakar bin Muḥammad bin Sābiq al-Suyūṭī, *Asbāb Wurūd al-Ḥadīṡ* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1435 H./2014 M.), 10.

41 Lihat Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadits: Paradigma Interkoneksi* (Yogyakarta: Idea Press, 2016), 28-33.

Analisis Konteks Kekinian

Konteks pada masa Nabi dengan konteks masa sekarang tentu berbeda, sehingga pemahaman terhadap sebuah hadis juga berbeda. 'Hadis diskriminatif' terhadap kaum Yahudi dan Nasrani di atas tidak bisa diamalkan secara apa adanya (tekstual). Ia harus dipahami secara kontekstual dengan melihat situasi dan kondisi pada masa hadis itu dimunculkan, baik secara mikro maupun makro. Jika hadis tersebut diaplikasikan secara tekstual maka seseorang bisa melanggar HAM. Misalnya, jika seorang Muslim bertemu dengan orang Yahudi dan Nasrani di jalan, kemudian dia mendesak mereka ke pinggir jalan, maka ia telah melanggar Hak Asasi Manusia (HAM).

Jika hadis di atas dipahami dalam konteks permusuhan yang dilakukan oleh Yahudi dan Nasrani pada masa Nabi, maka hadis tersebut bisa diterima. Namun jika dalam keadaan aman, damai atau normal maka hadis tersebut sama sekali tidak bisa digunakan. Lebih-lebih setelah terjadi deklarasi HAM secara internasional yang sangat menjunjung nilai-nilai kemanusiaan. Hubungan antar umat beragama harus tetap dijaga supaya terjadi kehidupan yang harmonis, damai dan aman. Untuk menjalin hubungan harmonis antar agama, lebih-lebih Yahudi-Kristen-Islam, harus ada dilakukan dialog antar agama.

Leonard Swidler (1929-?) menawarkan 10 prinsip dialog antar agama.[42] (1) tujuan dialog adalah untuk belajar mengubah dan mengembangkan persepsi serta pengertian tentang realitas, kemudian berbuat sesuai dengan apa yang diyakini; (2) Dialog antar agama harus merupakan proyek dua pihak-intern masyarakat satu agama atau antar masyarakat penganut agama yang berbeda; (3) Setiap peserta dialog harus mengikuti dialog

42 Leonard Swidler, "The Dialogue Decologue: Ground Rules for Interreligius, Interidiological Dialogue", dalam Al-Jami'ah, No. 57, 1994. Sebagaimana dikutip oleh Burhanuddin Daya, "Hubungan Antaragama (Refleksi Atas Beberapa Pengalaman Empiris)", dalam M. Amin Abdullah, dkk (ed). *Antologi Studi Islam: Teori & Metodologi* (Yogyakarta: Aditya Media, cet-I, 2000), 121-122.

dengan kejujuran dan ketulusan serta sikap saling percaya antar pihak-pihak yang terlibat; (4) setiap peserta dialog harus mendifinisikan dirinya sendiri. Misalnya agama Yahudi, hanya orang Yahudi lah yang berhak menjelaskan isi ajaran agama tersebut, bukan penganut agama lainnya; (5) Setiap peserta dialog harus mengakui dialog tanpa asumsi-asumsi yang kukuh dan tergesa-gesa mengenai hal-hal yang tidak disetujui; (6) Dialog hanya bisa dilakukan antar pihak-pihak yang setara, *par cum pari*. Kalau Hinduisme dianggap atau dinilai inferioritas oleh Kristen umpamanya, maka tidak akan terjadi dialog; (7) Dialog harus dilaksanakan atas dasar saling percaya; (8) Orang-orang yang memasuki ruang dialog antar agama, harus bersifat kritis, baik pada diri mereka sendiri maupun terhadap agama yang dianut. Mereka yang tidak kritis pada umunya mempunyai pendirian bahwa agama agama yang mereka anut bisa menjawab dan menyelesaikan seluruh masalah atau persoalan yang dihadapi manusia; (9) Setiap peserta dialog harus mencoba memahami agama mitra dialognya dari dalam, sebuah agama bukan hanya sebatas apa yang terpikir di kepala, tetapi juga apa yang terasa di dalam hati; (10) dalam dialog antar agama, orang tidak boleh membandingkan yang ideal dengan yang ideal lainnya atau praktik dengan praktik lainnya.

Ketika membahas metode dalam memahami agama secara integral, Mukti Ali (1923-2004) menyebutkan ada beberapa hal yang harus diperhatikan;[43] *Pertama*, kelengkapan yang bersifat intelektual, meliputi (a) memahami bahasa yang digunakan oleh agama yang dikaji, memahami sejarah perkembangan agama itu mulai dari awal sampai kajian terkini; (b). memahami sejarah agama yang akan dikaji secara komprehensif untuk mendapatkan informasi tentang keberadaan agama itu dalam lintasan sejarah dan (c). memahami bagaimana perkembangan

43 A. Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 61-63. Hal ini juga dikutip oleh Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Wajah Baru Islam Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, cet-I, 2004), 17-18.

suatu agama untuk mengetahui apa saja yang telah dihasilkan oleh para pemikir agama sebelumnya.

Kedua, usaha yang baik untuk memahami agama yang berbeda dengan agama kita memerlukan kondisi emosional yang cukup. Hal ini sangat penting untuk mendalami suatu agama supaya tidak terjebak pada bias atau us dan them yang berlebihan. Agar tidak emosional, maka diperlukan intensitas pergaulan dengan agama yang dikaji, karena ada hal-hal yang bersifat dipahami, bukan dipatuhi. Mukti Ali (1923-2004) mengatakan bahwa amalan-amalan dan kehidupan sehari-hari dari pemeluk suatu agama kadang-kadang berbeda dengan ajaran-ajaran yang murni dari agamanya.

Ketiga, dalam mempelajari suatu agama diperlukan kemauan, yang dapat diarahkan pada dua hal, konstruktif atau dekonstruktif. Untuk tujuan yang pertama, biasanya dibangun dari kalangan yang benar-benar ingin memahami agama secara "apa adanya". Sikap ini bisa dibangun dengan diaglog antar agama yang bertujuan untuk mutual understanding terhadap suatu agama dan pada gilirannya menciptakan kerukunan beragama. Sedangkan tujuan kedua lebih banyak memberikan pengaruh negatif terhadap agama yang dikaji, seperti yang dilakukan oleh kalangan-kalangan orientalis.

Keempat, untuk mengkaji suatu agama dibutuhkan pengalaman. Hal ini juga diungkapkan oleh Joachim Wach (1898-1955) dalam bukunya, *The Comparative Study of Religion* (New York: Colombia University Press, 1958). Wach membagi pengalaman beragama (*religious experience*) ke dalam tiga wilayah yang perlu dikuasai oleh peneliti studi agama, yaitu *the expression of religious experience in thought, the expression of religious experience in action,* dan *the expression of religious experience in fellowship*.

Dalam kondisi aman dan damai, hadis diskriminatif

terhadap non-Muslim tidak bisa diamalkan karena bertentangan dengan nilai-nilai ajaran Islam, bertentangan dengan HAM, dan bertentangan dengan *maqāṣid al-syarī'ah.* Jika merujuk pada Al-Qur'an, Allah tidak melarang umat Islam untuk bergaul dengan non-Muslim selama mereka tidak mengganggu atau memerangi. Dalam Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: ayat 8-9 disebutkan:

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٩)

8. Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan Berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. 9. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. dan barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim.

Islam tidak pernah mengajar kebencian terhadap siapapun, kecuali dalam keadaan-keadaan tertentu. Misalnya pada masa Nabi terjadi pengkhianatan dan pembangkangan, sehingga non-muslim diperangi. Kasus inipun tidak bisa digeneralisasikan dengan konteks sekarang, di mana perlindungan terhadap harga diri seseorang sangat diutamakan. Dalam konteks kekinian, dialog antaragama perlu terus dibangun supaya hubungan antar umat beragama bisa harmonis. 'Hadis diskriminatif' yang menyuruh untuk mendesak kaum Yahudi dan Nasrani atau non-muslim secara umum perlu direinterpretasi karena tidak sesuai dengan prinsip *maqāṣid al-syarī'ah*, bahkan bertentangan dengan ayat Al-Qur'an di atas. Oleh karena itu, pemahaman

ulang terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* perlu diperhatikan kembali sebagai bentuk aktualisasi dan kontekstualisasi ajaran Islam yang *raḥmatan lil 'ālamīn*.

KONTEKSTUALISASI 'HADIS DISKRIMINATIF'

Salah satu istilah yang populer di kalangan pengkaji filsafat hukum Islam (*falsafah al-tasyrī' al-islāmī*) adalah *maqāṣid al-syarī'ah* yang merupakan bagian dari metode *istinbat* hukum. *Maqāṣid al-syarī'ah* merupakan salah satu sub pembahasan dalam ilmu ushul fikih. Meskipun demikian, istilah tersebut mulai populer pada abad ke-20 sampai sekarang. Hal ini bukan berarti abad-abad sebelumnya tidak pernah terpikirkan oleh ulama, namun kajiannya belum semasif pada masa sekarang. *Maqāṣid al-syarī'ah* merupakan bagian dari *istinbat* hukum yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis. Untuk melahirkan sebuah hukum yang sesuai dengan semangat zaman, pada intelektual Muslim berusaha memeras pikiran dan tenaga sepanjang masa.

Produk pemikiran hukum Islam di kemudian hari disebut dengan fikih, ilmu tentang metode melahirkan fikih inilah yang disebut dengan ilmu ushul fikih. Seiring dengan berjalannya waktu, beberapa intelektual Muslim memberi nama dengan filsafat hukum Islam. Syari'at yang ditetapkan oleh Allah bertujuan untuk kebaikan serta kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Hal ini telah disepakati oleh dunia, klasik, abad tengah, dan moderen-kontemporer. Dalam kitab *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Ibn al-Qayyim (w. 751 H./1350 M.) pernah mengatakan bahwa:

....فَإِنَّ الشَّرِيْعَةَ مَبْنَاهَا وَ أَسَاسُهَا عَلَى الْحِكَمِ وَ مَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَ الْمَعَادِ وَ هِيَ عَدْلٌ كُلُّهَا وَ رَحْمَةٌ كُلُّهَا وَ مَصَالِحُ كُلُّهَا وَ حِكْمَةٌ كُلُّهَا فَكُلُّ مَسْأَلَةٍ خَرَجَتْ عَنِ الْعَدْلِ إِلَى الْجَوْرِ وَعَنِ الرَّحْمَةِ إِلَى ضِدِّهَا وَ عَنِ الْمَصْلَحَةِ إِلَى الْمَفْسَدَةِ وَ عَنِ

الْحِكْمَةِ إِلَى الْعَبَثِ فَلَيْسَتْ مِنَ الشَّرِيْعَةِ وَإِنْ أُدْخِلَتْ فِيْهَا بِالتَّأْوِيْلِ....[44]

Jika dikaitkan dengan konsep *maqasid al-syari'ah*,[45] 'hadis diskriminatif' terhadap non-muslim yang mengandung unsur kebencian terhadap penganut agama lain harus ditolak. Maksud ditolak adalah tidak bisa diberlakukan secara tekstual, tetapi harus melihat konteks sosio-historis pada masa Nabi. Sebagaimana dijelaskan dalam literatur-literatur ushul fikih, konstruksi konsep *maqāṣid al-syarī'ah* melindungi atau menjaga lima hal, yaitu agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), harta (*ḥifẓ al-māl*), dan akal (*ḥifẓ al-'aql*). Kelima konsep tersebut bisa diaplikasikan dalam konteks HAM dengan pemahaman yang lebih dinamis dan kontekstual.

Konsep *ḥifẓ al-dīn* bisa dipahami dengan kebebasan beragama atau memilih keyakinan sesuai dengan HAM. Seseorang tidak boleh dipaksa untuk memilih agama yang disukainya, baik Islam, Hindu, Kristen, Budha, dan sebagainya. Demikian juga dengan

44 "Sesungguhnya syari'at, bangunan dan dasarnya diletakkan atas hikmah dan kemaslahatan semua hamba (manusia), baik di dunia maupun di akhirat. Syari'at, semuanya berisi keadilan, rahmat, hikmah, dan kemaslahatan. Oleh karena itu, jika ada yang bertentangan dari keadilan menjadi ketidakadilan, rahmat menjadi sebaliknya, kemaslahatan menjadi mafsadat, hikmah menjadi sia-sia, maka itu tidak termasuk syari'at, meskipun dilakukan dengan berbagai macam penafsiran".

45 Menurut al-Syāṭibī (w. 790 H./1338 M.), ada tiga bentuk *maqāṣid al-syarī'ah* yang bisa dijadikan rujukan dalam hukum Islam, yaitu *ḍarūrīyat, ḥājiyat*, dan *taḥsīnīyat*. *Maqāṣid al-ḍarūrīyat* merupakan hal yang bersifat primer, harus ada karena bersifat niscaya, jika tidak maka akan menimbulkan kesulitan dan *mafsadat* bagi kehidupan dunia dan akhirat. Dalam hal ini, terdapat lima hal pokok yang harus dilindungi; agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), harta (*ḥifẓ al-māl*), dan akal (*ḥifẓ al-'aql*). Sedangkan *maqāṣid ḥājiyat* bisa ada dan bisa tidak, karena tidak bersifat niscaya. Namun ia bisa membantu manusia mencapai *maqāṣid ḍarūrīyat*. Sedangkan *maqāṣid taḥsīnīyat* hanya akan memberi rasa estetika terhadap kedua *maqāṣid* tersebut. Ada tidaknya *maqāṣid* ketiga ini, tidak akan membawa *mafsadat* terhadap kehidupan manusia. Dengan demikian, *maqāṣid taḥsīnīyat* bersifat lokal, temporal, dan kontekstual, karena disesuaikan dengan kondisi masing-masing. Dalam istilah al-Syāṭibī (w. 790 H./1338 M.), ia termasuk dalam kategori adat-adat yang baik (*maḥāsin al-'ādāt*) dan akhlak mulia (*makārim al-akhlāq*) karena disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang sedang terjadi. Ketiga bentuk *maqāṣid* yang digagas oleh al-Syāṭibī (w. 790 H./1338 M.) kemudian dikembangkan oleh pemikir-pemikir setelahnya, termasuk di Indonesia. Abū Isḥāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī al-Garnāṭī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, juz-II, jilid-I, hlm. 9. Lihat juga Fahmī Muḥammad 'Ulwān, *Al-Qiyam al-Ḍarūrīyah wa Maqāṣid al-Tasyrī' al-Islāmī* (Mesir: al-Hai'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmāh li al-Kitāb, 1989), hlm. 100-101.

aliran paham keagamaan ataupun organisasi sosial keagamaan, seperti Syi'ah, Ahmadiyah, NU, NW, Persis, Muhammadiyah, Perti, Washliyah, dan lain-lain. Al-Qur'an dengan tegas menyebutkan bahwa "tidak boleh ada pemaksaan dalam agama (*lā ikrāha fī al-dīn*)". Selain hak memilih agama atau keyakinan, menghina agama orang lain juga tidak dibenarkan.

Dalam bahasa Arab, istilah agama disebut dengan *dīn* yang juga dipakai untuk agama-agama selain Islam. Demikian juga istilah *religi* dan agama dipakai untuk agama Islam. Sebagai contoh, buku *Perbandingan Agama* bisa disebut dengan *Comparative Religion* atau *Muqāranat al-Adyān*. Tentu yang dibahas dalam buku itu bukan hanya *dīn Islām* saja, tetapi juga *dīn* yang lain, seperti Kristen, Yahudi, Zoroaster, Budha, Hindu dan lain-lain.[46] Selain *dīn* dan agama, istilah lain yang dianggap selaras dengan kedua istilah tersebut adalah *religi*. Secara etimologi, *religi* berasal dari bahasa Latin yaitu *relegere* atau *religare* yang *relegere* yang berarti berhati-hati. Pengertian asalnya adalah observasi (berpegang pada kaidah-kaidah atau aturan-aturan yang ketat). Pengertian asas ini sesuai dengan anggapan orang-orang Romawi tentang religi. Sementara kata *religare* berarti mengikat. Pengertian asalnya adalah ikatan manusia dengan tenaga (tenaga yang gaib dan yang gaib itu adalah kudus)[47]. Sejak masa Nabi saw. Islam tidak pernah memaksa orang lain untuk mengikuti agama tersebut sebagai bentuk penghormatan terhadap HAM.

Konsep *hifz al-nafs* berarti menjaga hak hidup manusia sehingga tidak boleh ditumpahkan darahnya kecuali dengan alasan yang dibenarkan dalam agama. Untuk menjaga jiwa seseorang, Islam sangat menjaga kehormatan manusia sehingga tidak boleh diganggu. Jiwa manusia sendiri termasuk hal yang

46 Muhaimin, dkk, *Kawasan dan Wawasan Studi Islam* (Jakarta: Prenada Media, cet-II, 2005), 31-32.

47 Sidi Gazalba, *Mesjid Pusat Ibadah dan Kebudayaan Islam* (Jakarta: Pustaka Antara, t.th),. 18.

terhormat sehingga harus dilindungi dari berbagai macam bentuk penganiayaan. Melakukan penganiayaan merupakan perbuatan kriminal yang pelakunya juga harus dihukum supaya tidak mengulangi perbuatannya.

Konsep *ḥifẓ al-nasl* bisa dipahami dalam konteks hak reproduksi anak bagi kalangan perempuan. Untuk menjaga keturunan, seseorang harus menikah ketika usia telah matang dan siap secara mental. Oleh karena itu, pernikahan dini tidak dianjurkan karena bisa berpengaruh bagi si anak. Untuk menjaga keturunan, Islam melegalkan pernikahan dan mengharamkan perbuatan zina. Dengan menikah maka keturunan seseorang menjadi jelas dan terpelihara sehingga untuk menyelamatkan keturunan, Islam menganjurkan dan mengatur pernikahan dan melarang perzinaan. Untuk menyelamatkan keturunan, Islam mengharuskan orang tua memenuhi hak-hak anak, misalnya mendapatkan perawatan yang layak. Melindungi anak dari segala hal yang membahayakan termasuk bagian dari perlindungan HAM perspektif *ḥifẓ al-nasl.*

Konsep *hifz al-māl* bisa dipahami dalam konteks hak kepemilikan sehingga tidak boleh ada pencurian. Hak milik seseorang tidak boleh diganggu oleh siapapun. Untuk menyelamatkan harta, Islam mensyariatkan berbagai bentuk muamalah dan melarang hal-hal yang merusaknya, seperti pencurian, perampokan, penipuan, dan sebagainya. Dalam konteks sekarang, harta dalam bentuk uang bisa disimpan di Bank. Pilihan bank diserahkan kepada keinginan dan kemampuan masing-masing, bisa di BRI, BNI, Mandiri, BCA, baik milik pemerintah/negara ataupun swasta, syari'ah maupun tidak, dan seterusnya. Dalam hal ini, tidak ada keharusan menyimpan uang di bank tertentu karena akan menimbulkan *mafsadat*, yaitu terbunuhnya spesialisasi dan lapangan kerja dalam dunia perbankan.

Untuk menyelamatkan akal, Islam misalnya mewajibkan pendidikan sekaligus melarang hal-hal yang merusak akal, seperti minuman keras. Konsep *ḥifẓ al-'aql* bisa dipahami dalam konteks pendidikan sebagai upaya mengembangkan potensi akal. Setiap orang berhak mendapatkan pendidikan yang layak untuk mengembangkan potensi yang ada dalam dirinya. Definisi pendidikan sendiri telah dipahami secara berbeda-beda oleh para pakar, lebih-lebih jika dinisbatkan dengan pendidikan Islam. Hasan Langgulung misalnya menyebutkan bahwa pendidikan adalah "proses penyiapan generasi muda untuk mengisi peranan, memindahkan pengetahuan dan nilai-nilai Islam yang diselaraskan dengan fungsi manusia untuk beramal di dunia dan memetik hasilnya di akhirat".[48] Hal ini senada dengan Ahmad Marimba yang mengatakan bahwa pendidikan Islam merupakan "bimbingan jasmani dan rohani menuju kepada terbentuknya kepribadian utama menurut ukuran-ukuran Islam".[49]

Untuk menyelamatkan akal, Islam mengharuskan manusia belajar sepanjang hayatnya (*long life education*). Mungkin ada yang memilih PAUD, TK, SD/MI, SMP/MTs, SMA/MA, S1, S2, hingga S3, dengan spesialisasi masing-masing individu. Ada yang mengambil kajian Al-Qur'an/tafsir, Hadis, Fikih, Matematika, Kimia, Biologi, Informatika, Farmasi, Arsitek, dan seterusnya. Seseorang tidak diharuskan mengambil bidang tertentu karena akan menimbulkan *mafsadat*, yaitu terbunuhnya spesialisasi dan lapangan kerja dalam bidang spesialisasi ilmu itu sendiri.[50]

Untuk menyelamatkan akal, Islam mewajibkan pendidikan seumur hidup (*long life aducation*). Dalam hal ini dibutuhkan

48 Hasan Langgulung, *Beberapa Pemikiran tentang Pendidikan Islam* (Bandung: Al-Ma'arif, 1980), 94. Hal ini sebagaimana dikutip oleh Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, cet-I, 1420 H/1999 M), 5.

49 Ahmad D. Marimba, *Pengantar Filsafat Pendidikan Islam* (Bandung; Al-Ma'arif, 1980), 23. Lihat juga Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam*, 6.

50 Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqh Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Nawesea Press, cet-III, 2006), 49-50.

fasilitas pendidikan, antara lain gedung sekolah. Tanpa gedung sekolah, perlindungan terhadap akal melalui proses belajar tidak akan musnah. Seseorang bisa saja belajar atau membaca di sawah, kebun, rumah, toko, hotel, atau mendengar radio dan menonton TV misalnya. Namun, kehadiran gedung sekolah sangat membantu dalam proses belajar mengajar.[51] Lebih-lebih dalam konteks masa sekarang, gedung sekolah sangat dibutuhkan karena tuntutan undang-undang yang berlaku. Tentu ini semua demi kelancaran proses pendidikan sebagai upaya untuk mencerdaskan manusia. Mendapatkan pendidikan yang layak, termasuk bagian dari konsep *ḥifẓ al-'aql.*

Berdasarkan analisis terkait *maqāṣid al-syarī'ah* dan norma HAM di atas, 'hadis diskriminatif' terhadap kaum Yahudi dan Nasrani tidak bisa diaplikasikan secara tekstual. Dalam konteks kekinian, moderasi beragama harus digalakkan supaya tercipta kehidupan yang harmonis dan damai antar pemeluk agama. Dengan adanya moderasi beragama, maka sikap toleransi akan muncul dengan sendirinya sehingga masing-masing pihak bisa saling menerima keragaman hidup. Meskipun sebuah hadis dinilai *sahih*, tetapi jika matannya bertentangan dengan prinsip dasar ajaran Islam maka bisa ditolak.[52] Hal ini karena seorang periwayat kadang-kadang membawa sentimen atau ideologi tertentu sehingga berpengaruh terhadap hadis yang diriwayatkan.

---

51 Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqh Versus Hermeneutika*, hlm. 46. Idem, "*Maqashid al-Syari'ah* sebagai Doktrin dan Metode", dalam Amin Abdullah, dkk, *Re-Strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta* (Yogyakarta: Suka Press, cet-I, 2007), 142.

52 Dengan melakukan kritik matan, Ahmad Khan sampai pada kesimpulan bahwa hadis banyak mengandung hal-hal yang tidak masuk akal, terlalu antropomorfis, bahkan secara moral dianggap memalukan. Oleh karena itu, hadis tidak dapat dipandang bersumber dari Nabi. Ahmad Khan dan beberapa anggotanya beranggapan bahwa meskipun hadis terbukti *sahih* secara historis, namun tidak pantas digunakan dalam konteks sekarang. Hadis tidak luput dari kesalahan dan kekeliruan, ia hanya menjadi penjelas bagi al-Qur'an pada masa Nabi saja. Lihat Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Penerbit Mizan, cet-V, 1414 H/1994 M), 86-87.

PENUTUP

Dari penjelasan di atas diketahui bahwa ada beberapa hadis yang dinilai mengandung ujaran kebencian terhadap non-muslim, khususnya Yahudi dan Nasrani. Hadis-hadis seperti ini harus dipahami secara kontekstual dan dinamis sesuai dengan semangat zaman. Konteks sosial-politik dan sosial-keagamaan pada masa Nabi harus dilihat secara saksama, lebih-lebih hubungan kaum muslim dan non-muslim pada masa itu. Hadis diskriminatif terhadap kaum Yahudi dan Nasrani sangat bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan dalam perspektif HAM. Kajian tentang HAM akan terus dikaji dengan berbagai macam metode dan pendekatan. Hal tersebut menarik dikaji karena berhubungan dengan hak dasar yang melekat pada diri seseorang sebagai bentuk jati diri. HAM bisa dikaji dengan konsep *maqāṣid al-syarī'ah,* yaitu *ḥifẓ al-dīn*, *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-nasl*, *ḥifẓ al-māl*, dan *ḥifẓ al-'aql*.

Dari penjelasan di atas juga diketahui bahwa konsep *maqāṣid al-syarī'ah* bisa dijadikan landasan bagi kontekstualisasi 'hadis diskriminatif' dalam persoalan-persoalan kehidupan modern-kontemporer. Isu-isu tersebut perlu terus dikaji sebagai upaya pengembangan hukum Islam yang lebih dinamis, humanis dan berkeadilan. Dalam kajian hukum Islam, perlu juga dimunculkan istilah baru, yaitu Fikih HAM yang dikaitkan dengan konsep *maqāṣid al-syarī'ah*. Konsep HAM memiliki kaitan erat dengan analisis konsep *maqāṣid al-syarī'ah* klasik. Teori hukum Islam (*maqāṣid al-syarī'ah*) harus bisa menjawab tantangan zaman demi kemaslahatan kehidupan umat manusia di dunia menuju akhirat.

Pemikiran kreatif, inovatif, progresif, dan *fresh ijtihad* terkait HAM, harus dikembangkan supaya Islam terus berkontribusi dalam memproduksi ilmu pengetahuan supaya tetap relevan sepanjang masa (*ṣāliḥun likulli zamān wa makān*). Jika selama

ini slogan "pintu ijtihad telah tertutup" masih terdengar, maka slogan "pintu ijtihad masih terbuka" harus digaungkan kembali dalam upaya perlindungan HAM. Setiap orang yang memiliki syarat berijtihad, tidak harus mengikuti pendapat orang lain supaya hukum Islam terus berkembang. Syarat ijtihad ulama masa lalu tentu berbeda dengan syarat ijtihad sekarang, ilmu-ilmu sosial-humaniora dan penguasaan sains-teknologi harus ditambah selain ilmu-ilmu keislaman yang lain. Hal ini penting dalam upaya memahami hadis secara kontekstual dan dinamis, lebih-lebih terkait hadis diskriminatif terhadap kelompok non Muslim atau kelompok minoritas secara umum.[]

DAFTAR PUSTAKA

Abbas, Sirajuddin, *I'tiqad Ahlussunnah Wal Jamaah,* Jakarta: Pustaka Tarbiyah, cet-XXVI, 1424 H/2004 M.

Abdi, Supriyanto, *Mengurai Kompleksitas Hubungan Islam, HAM dan Barat*, Yogyakarta: 2002.

Abū Dāwud, Sulaimān bin al-Asy'aṡ bin Syaddād bin 'Amr bin 'Āmir al-Sijistānī, *Sunan Abū Dāwud*, disunting oleh Muḥammad 'Abd al-'Azīz al-Khālidī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1428 H./2007 M.

Afifah, Neng Dara, *Islam: Kepemimpinan Perempuan dan Seksualitas,* Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, cet-I, 2017.

Ahmad, Kamaruzzaman Bustamam-, *Wajah Baru Islam Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, cet-I, 2004

Ailāl, Rasyīd, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Nihāyah Usṭūrah* (Tunis: Sūtīmīdiyā li al-Nasy wa al-Tauzī', 2018), 38.

Ājurī, Abū Bakar Muḥammad bin al-Ḥusain al-Ājurī, *Kitāb al-Syarī'ah*, ditaḥqīq oleh 'Abdullāh bin 'Umar bin Sulaimān al-Damījī, Riyāḍ: Dār al-Waṭan, cet-II, 1420 H/1999 M.

Ali, Mukti, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1999.

Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman,* Bandung: Penerbit Mizan, cet-V, 1414 H/1994 M.

Anshori, Muhammad, "Konsep Sahabat Menurut Maḥfūẓ al-Tarmasī", Jurnal *Universum*, Vol. 11, No. 1, Januari 2017, 37-53.

Azra, Azyumardi, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru,* Jakarta: Logos Wacana Ilmu, cet-I, 1420 H/1999 M.

Daya, Burhanuddin "Hubungan Antaragama (Refleksi Atas Beberapa Pengalaman Empiris)", dalam M. Amin Abdullah, dkk (ed). *Antologi Studi Islam: Teori & Metodologi,* Yogyakarta: Aditya Media, cet-I, 2000.

Diana, Ilfi Nur, *Hadis-Hadis Ekonomi*, Malang: UIN-Maliki Press, cet-I, 2008.

Fairūzābādī, Majd al-Dīn Muḥammad bin Ya'qūb al-Fairūzābādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ,* dita'līq oleh Syaikh Abū al-Wafā Naṣr al-Hūrainī al-Miṣrī al-Syāfi'ī, edisi baru, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, cet-II, 1430 H/2009 M.

Fanani, Muhyar, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Fayyūmī, Aḥmad bin Muḥammad al-Fayyūmī, *Al-Miṣbāḥ al-Munīr*, ditaḥqīq oleh Aḥmad Jār, Kairo: Dār al-Gadd al-Jadīd, cet-I, 1428 H/2007 M.

Fudhaili, Ahmad, *Perempuan di Lembaran Suci: Kritis atas Hadis-Hadis Shahih,* Jakarta: Direktorat Pendidikan Islam Kemenag RI, cet-I, 2012.

Ḥafnawī, Muḥammad Ibrāhīm, *Muṣṭalaḥāt al-Fuqahā' wa al-Uṣūlīyīn*, Kairo: Dār al-Salām, 1432 H./2011 M.

Ham, Musahadi, *Evolusi Konsep Sunnah: Implikasinya pada Perkembangan Hukum Islam*, Semarang: Aneka Ilmu, 2000.

Hamim Ilyas, dkk, *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-Hadis "Misoginis"*, Jakarta: The Ford Foundation bekerjasama dengan Pusat Studi Wanita IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003.

Ibn 'Abd al-Barr, Abu 'Umar Yūsuf bin 'Abdullāh bin 'Abd al-Barr al-Namarī al-Qurṭubī, *Al-Istī'āb fī Ma'rifah al-Aṣḥāb*, disunting oleh 'Ādil Mursyid, Yordania: Dār al-A'lām, 1423 H/2002 M.

Ibn al-'Imād, Syihāb al-Dīn Abū al-Falāḥ 'Abd al-Ḥayy bin Ahmad bin Muḥammad al-Dimasyqī, *Syażarāt al-Żahab fī Akhbār man Żahab*, disunting oleh 'Abd al-Qādir al-Arnā'ūṭ dan Maḥmūd al-Arnā'ūṭ, Beirut: Dār Ibn Kaśīr, 1410 H./1989 M.

Ibn Baṭṭah, Abū 'Abdullāh 'Ubaidullāh bin Muḥammad bin Baṭṭah al-'Akbarī, *Al-Ibānah 'an Syarī'ah al-Firqah al-Nājiyah wa Mujānabah al-Firaq al-Mażmūmah*, ditaḥqīq oleh Sayyid 'Imrān, Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, 1427 H/2006 M.

Ibn Fāris, Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyā, *Maqāyīs al-Lugah,* ditaḥqīq oleh Anas Muḥammad al-Syāmī, Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, 1429 H/2008 M.

Ismail, Syuhudi, *Hadis Nabi Yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal*, Jakarta: Bulan Bintang, 1415 H./1994 M.

Isnaini Harahap, dkk, *Hadis-Hadis Ekonomi,* Jakarta: Kencana, cet-I, 2015.

Juwairiyah, *Hadis Tarbawi,* Yogyakarta: Teras, cet-I, 2010.

Khaṭīb, Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṡ: 'Ulūmuhu wa Muṣṭalaḥuhu*, Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', cet-III, 1395 H/1967 M.

Khon, Abdul Majid, *Hadis Tarbawi: Hadis-Hadis Pendidikan,* Jakarta: Kencana, cet-I, 2012.

Khuḍair, 'Abd al-Karīm bin 'Abdullāh bin 'Abd al-Raḥmān al-Khuḍair, *Taḥqīq al-Ragbah fī Tauḍīḥ al-Nukhbah*, Riyāḍ: Maktabah Dār al-Minhāj li al-Nasyr wa al-Tauzī'.

Kumkeko, Mujaid dkk, *Fiqih Ham: Ortodoksi dan Liberaalisme Hak Asasi Manusia dalam Islam*, Malang: Setara Press, 2015.

Marhumah, "Hadis Misoginis: Resepsi, Negosiasi dan Pergolakan Pemikiran Antara Tradisi dan Modernitas di Indonesia", Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam bidang hadis.

Marimba, Ahmad, *Pengantar Filsafat Pendidikan Islam,* Bandung; Al-Ma'arif, 1980.

Maufur, "Fiqh dan HAM", dalam Maufur dkk (ed), *Modul Pelatihan Fiqh dan HAM,* Yogyakarta: LKiS, cet-I, 2014.

Maulana, Makhrur Adam, *Konsepsi HAM Dalam Islam antara Universalitas dan Partikulitas,* Yogyakarta: Pustaka Ilmu, cet-I, 2015.

Mizzī, Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajjāj Yūsuf bin 'Abd al-Raḥmān al-Mizzī, *Tahżib al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, disunting dan dita'līq oleh Basysyār 'Awwād Ma'rūf, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1413 H./1992 M.

Muhammad, Abu Bakar, *Hadits Tarbiyah,* Surabaya: Al-Ikhlas, cet-I, 1995.

Muhibbin, *Hadis-Hadis Politik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet-I, 1996.

Mustaqim, Abdul, *Ilmu Ma'anil Hadits: Paradigma Interkoneksi,* Yogyakarta: Idea Press, 2016.

Mustaqim, Abdul, *Ilmu Ma'anil Hadits: Paradigma Interkoneksi,* Yogyakarta: Idea Press, 2016.

Najwah, Nurun, *Ilmu Ma'anil Hadis: Metode Pemahaman Hadis Nabi: Teori dan Aplikasi,* Yogyakarta: Cahaya Ilmu, 2008.

Nasrulloh, *Hadits-Hadits Anti Perempuan: Kajian Living Sunnah Perspektif Muhammadiyah, NU & HTI,* Malang: UIN Maliki Press, cet-I, 2015.

Nawawī, Muḥy al-Dīn Abū Zakariyā Yaḥyā bin Syaraf al-Nawawī al-Dimasyqī, *Irsyād Ṭullāb al-Ḥaqāiq ilā Ma'rifah Sunan*

Khair al-Khalā'iq, ditaḥqīq oleh Nūr al-Dīn 'Itr, Kairo: Dār al-Salām li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī' wa al-Tarjamah, cet-I, 1434 H/2013 M.

Putra, Dalizzar, *HAM: Hak Asasi Manusia Menurut al-Qur'an*, Jakarta: Mutiara Sumber Widya, cet-II, 1995.

Puyu, Darsul S, *Perempuan: Anda Tidak Dibenci Nabi Muhammad Saw: Meluruskan Pemahaman Hadis yang Bias Gender*, Makassar: Alauddin University Press, cet-I, 2013.

Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn, *Qawā'id al-Taḥdīṡ min Funūn Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṡ*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.

Renggong, Ruslan, *Hukum Acara Pidana: Memahami Perlindungan HAM dalam Proses Penahanan di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2014.

Rohmaniyah, Inayah, *Konstruksi Patriarki dalam Tafsir Agama: Sebuah Jalan Panjang,* Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, cet-I, 2014.

Sam'ānī, Abū Sa'ad 'Abdul Karīm bin Muḥammad bin Manṣūr al-Tamīmī al- *al-Ansāb,* ditaḥqīq dan dita'līq oleh Abdur Raḥmān bin Yaḥyā al-Mu'allimī al-Yamānī, Kairo: Maktabah Ibn Taimīyah, cet-III, 1400 H/1980 M.

Sayadi, Wajidi, *Hadis Tarbawi: Pesan-Pesan Nabi saw. Tentang Pendidikan*, Jakarta: Pustaka Firdaus, cet-IV, 2015.

Sunarso, Siswanto *Viktimologi dalam Sistem Peradilan Pidana,* Jakarta: Sinar Grafika, cet-III, 2015.

Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi: Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi*, Yogyakarta: Teras, 2008.

Suryani, *Hadis Tarbawi: Analisis Pedagogis Hadis-Hadis Nabi,* Yogyakarta: Teras, cet-I, 2012.

Syāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī al-Garnāṭī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah,* disyarḥ dan ditakhrij hadis-hadisnya oleh 'Abdullāh Darāz, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, cet-VII, 1426 H/2005 M.

Umar, Bukhari, *Hadis Tarbawi: Pendidikan dalam Perspektif Hadis*, Jakarta: Amzah, cet-I, 2012.

Wadud, Amina, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective,* New York: Oxford University Press, 1999, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam,* England: One World Publication, cet-I, 2006.

Wahyudi, Yudian, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika,* Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, cet-III, 2006.

_____"*Maqāṣid al-Syarī'ah* Sebagai Doktrin dan Metode", dalam Amin Abdullah, dkk, *Re-Strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*, Yogyakarta: Suka Press, cet-I, 2007.

Żahabī, Syams al-Dīn Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin 'Uśmān bin Qaimāz al-Żahabī, *Tażhīb Tahżib al-Kamā fī Asmā' al-Rijāl*, disunting oleh Mus'ad Kāmil dan Majdī al-Sayyid Amīn, Kairo: al-Fārūq al-Ḥadīśah li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1425 H./2004 M.

_____, *al-Kāsyif fī Ma'rifah man lahu Riwāyah fī al-Kutub al-Sittah*, dita'līq dan ditakhrīj oleh Muḥammad 'Awwāmah dan Aḥmad Muḥammad Namir al-Khaṭīb, Jeddah: Mu'assasah 'Ulūm al-Qur'ān, 1413 H./1992 M.

BAB VIII
TAKLIK TALAK DALAM PERSPEKTIF KESETARAAN:
Sejarah dan Fungsinya dalam Hukum Perceraian di Indonesia

Ghufron Su'udi

PENDAHULUAN

Secara singkat, taklik talak adalah talak yang digantungkan atau dikaitkan pada syarat-syarat tertentu yang apabila syarat itu telah ada maka jatuhlah talak yang dikaitkan itu. Menurut pengertian hukum perkawinan di Indonesia, taklik talak adalah semacam ikrar, yang dengan ikrar itu suami menggantungkan terjadinya suatu talak atas istrinya dan apabila ternyata dikemudian hari melanggar salah satu atau semua yang telah diikrarkannya itu.[1]

Dalam hal ini, mayoritas fukaha sepakat bahwa apabila seseorang mentaklikkan talak dalam wewenangnya dan memenuhi syarat-syaratnya maka taklik itu dianggap sah, baik taklik itu berupa sumpah maupun berupa syarat.[2] Akan tetapi menurut Ibnu Hazm, bahwa taklik itu tidak jatuh. Sementara menurut Ibnu Taimiyah dan Ibnu al-Qayyim, apabila taklik itu

1 Kamal Mukhtar, *Asas-asas Hukum Islam tentang Perkawinan*, cet. 3 (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 227.

2 Syaikh Mahmud Syaltut dan M. Ali As Says, *Perbandingan Mazhab Dalam Masalah Fiqh*, Cet. I (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 192.

merupakan sumpah, maka talak itu tidak jatuh, tetapi apabila berupa syarat maka talak itu dianggap jatuh.[3]

Di Indonesia, taklik talak yang selama ini berlaku adalah talak yang diucapkan oleh suami pasca akad nikah dan dikaitkan dengan *iwadl* sebagai suatu perjanjian perkawinan yang mengikat suami. Dalam konteks ini, sebagian kalangan mengatakan bahwa taklik talak yang berlaku di Indonesia ini berbeda dengan konsep taklik talak yang ada di kitab-kitab fikih, dimana yang menjadi obyek adalah istri, sedang taklik talak versi Indonesia yang menjadi obyek adalah suami.[4]

Pendapat ini muncul karena adanya pemahaman bahwa taklik talak yang terdapat di dalam literatur fikih pada umumnya dipandang sebagai senjata bagi suami dalam memberikan peringatan dan pelajaran kepada istrinya yang *nusyūz.*[5] Di samping itu, berkaitan dengan masalah hak untuk melakukan perceraian, talak dipandang hanya sebagai hak bagi pihak laki-laki.[6] Anggapan ini didukung oleh beberapa hal yang berkaitan dengan hubungan sosial antara laki-laki dan perempuan, di mana inisiatif melangsungkan perkawinan dianggap berada pada pihak laki-laki. Ini dibuktikan dengan kenyataan bahwa laki-laki merupakan pihak yang melamar perempuan untuk dinikahinya. Karena laki-laki dipandang sebagai pelindung rumah tangga yang harus memberikan mahar dan pemeliharaan kepada perempuan yang menjadi istrinya, maka dalam hal-hal tertentu laki-laki dibolehkan mengambil inisiatif untuk memutuskan ikatan perkawinannya.[7]

3 Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* Vol. II, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1987), 233.

4 HM. Djamil Latif, dalam *Aneka Hukum Perceraian di Indonesia*, Cet. II (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1985), 62.

5 Kamal Mukhtar, *Asas-asas…*, 227.

6 Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, 220.

7 Hammudah 'Abd al-Ati, *Keluarga Muslim*, alih bahasa Anshari Thayib, cet. I (Surabaya: Bina Ilmu, 1984), 307.

Di lain pihak, klaim yang menyatakan bahwa dalam literatur fikih taklik talak merupakan senjata bagi suami dalam memberikan peringatan dan pelajaran kepada istrinya yang *nusyūz* adalah kurang tepat. Muhammad Syaltut dan M. Ali As Sayis dalam bukunya *Perbandingan Mazhab* menyatakan bahwa taklik itu mungkin terjadi karena tergantung kepada kemauan suami dan mungkin tergantung kemauan istri, atau bahkan juga tergantung pada perbuatan suami ataupun istri.[8]

Kamal Mukhtar dalam bukunya *Azas-asas Hukum Islam tentang Perkawinan* berpendapat bahwa taklik talak di Indonesia sudah berubah maksud dan tujuannya serta tidak sama pengertiannya dengan taklik talak yang terdapat dalam kitab-kitab fikih pada umumnya.[9] Ia beralasan bahwa taklik talak di Indonesia merupakan ikrar suami terhadap istri yang dinyatakan setelah terjadinya akad nikah, yaitu ikrar dari suami dalam membina kehidupan suami istri pascaperkawinan, bukan sebagai peringatan atau pengajaran dari suami terhadap istrinya yang *nusyūz.*

Menurut Peunoh Daly, taklik talak dimaksudkan sebagai usaha dan daya upaya melindungi istri dari tindakan sewenang-wenang dari suaminya. Lebih jauh dijelaskan bahwa syariat Islam sudah menentukan secara terperinci hak istri atas suami, namun ia tidak memiliki alat pemaksa agar suami menjalankan tugas kewajibannya. Dengan adanya taklik talak tersebut nasib seorang istri dan kedudukannya dapat diperbaiki dan dijamin hak-haknya. Jika suami tidak menunaikan kewajibannya sehingga pihak istri dirugikan, maka istri dapat mengadu kepada hakim supaya perkawinannya diputuskan, dan hakim dapat mengabulkan permohonan istri tersebut sesudah terbukti kebenaran pengaduannya itu.[10] Demikian pula, Ahmad Azhar

8 Syaikh Mahmud Syaltut, *Perbandingan*…,103-104.

9 Kamal Mukhtar, *Asas-asas*…, 227.

10 Peunoh Daly, *Hukum Perkawinan Islam: Suatu Studi Perbandingan dalam Kalangan Ahlus-Sunnah dan Negara-negara Islam*, Cet. I (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), 287.

Basyir berpendapat bahwa taklik talak diadakan dengan maksud untuk melindungi istri dari tindakan aniaya yang mungkin dilakukan oleh suami.[11]

Meskipun taklik talak itu bukan merupakan suatu syarat atau keharusan, Kementerian Agama pernah menganjurkan kepada pejabat-pejabat di daerah-daerah agar dalam pernikahan itu dibacakan taklik talak (Maklumat Kementerian Agama Nomor 3 tahun 1953).[12] Pasal 46 (3) Kompilasi Hukum Islam juga menyebutkan bahwa perjanjian taklik talak bukan suatu perjanjian yang wajib. Dalam praktiknya, ketika calon mempelai perempuan ditanya pada waktu pemeriksaan sebelum nikah apakah ingin mempelai laki-laki mengucapkan taklik talak atau tidak, hampir dapat dipastikan bahwa mereka selalu memohon pembacaan taklik talak.[13] Demikian juga, ketika *naib* (penghulu) menawarkan kepada mempelai laki-laki untuk membaca/ mengucapkan taklik talaknya, pada umumnya tawaran itu diterima dan mempelai laki-laki mengucapkan sendiri di hadapan istrinya.[14]

SEJARAH TAKLIK TALAK

Menurut catatan sejarah, praktik taklik talak di Indonesia sudah ada sejak pemerintahan Raja Mataram. Pada saat itu, Sultan Agung Hanyakrakusuma (1554 Jawa/1630 Masehi) memerintahkan kepada para Penghulu Naib untuk menyampaikan *Taklek Janji Dalem* atau *Taklek Janjining Ratu* kepada pengantin pria, dengan tujuan memberi kemudahan bagi wanita untuk melepaskan ikatan perkawinannya apabila ditinggalkan suami dalam jangka waktu tertentu. Tetapi pada masa itu, taklik talak

11 Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, Cet. III (Yogyakarta: Bagian Penerbitan Fakultas Hukum UII, 1986), 75.

12 Sidik Sudarsono, *Masalah Administratif Dalam Perkawinan Ummat Islam Indonesia* (Jakarta: Fa "Dara", 1965), 74-75.

13 *Ibid*., 75.

14 Peunoh Daly, *Hukum Perkawinan Islam…*, 288.

sesungguhnya tidak hanya untuk kepentingan istri semata, tetapi juga untuk menjamin kepentingan suami; artinya, istri tidak bisa melepaskan ikatan perkawinannya apabila kepergian suami tersebut dalam rangka tugas negara. Karena taklik talak pada zaman itu berkaitan dengan tugas negara, maka teks aslinya berbunyi:

> *"Mas Penganten, pekenira tompo Taklek Janji Dalem, samongso pekanira nambang (ninggal) rabi pekanira (...) lawase pitung sasi lakon daratan, hutawa nyabrang sagara rong tahun, saliyane ngelakoni hayahan dalem, tan terimane rabi pekanira nganti darbe hatur rapak (sowan) hing pangadilan hukum, sawuse terang papriksane runtuh talak pekanira sawija'.*
>
> "Wahai Penganten, dikau memperoleh Taklik Janji Dalem, sewaktu-waktu dikau menambang (meninggalkan) istrimu bernama (...) selama tujuh bulan perjalanan darat, atau menyeberang lautan dua tahun, kecuali dalam menjalankan tugas negara, dan istrimu tidak rela sehingga mengajukan rapak (menghadap) ke pengadilan hukum, setelah jelas dalam pemeriksaannya, maka jatuhlah talakmu satu'.

Setelah Penghulu Naib membacakan Janji Dalem tersebut, pengantin laki-laki menjawabnya dengan ucapan: *"Hinggih sendika"* ("Iya saya bersedia").[15]

Menurut Zaini Ahmad Noeh, sebagaimana dikutip oleh Khoiruddin Nasution, pelembagaan taklik talak yang terjadi pada masa kerajaan Mataram merupakan pengembangan dari pemikiran dan pemahaman ulama terhadap hukum Islam, terutama yang berkaitan dengan masalah talak (perceraian) atau perpisahan antara suami dan istri.[16]

---

15 Zaini Ahamad Noeh, "Pembacaan Sighat Taklik Talak sesudah Akad Nikah", *Jurnal Mimbar Hukum*, No. 30 (1997), 65.

16 Khoiruddin Nasution, "Menjamin Hak Perempuan dengan Taklik Talak dan Perjanjian Perkawinan", *Jurnal UNISA,* Vol. XXXI , No 70, (Desember, 2008), 336

Praktik taklik talak akhirnya tidak hanya diperuntukkan bagi para *abdi dalem* atau prajurit kerajaan saja, tetapi berjalan dan berlaku dalam kehidupan masyarakat secara keseluruhan. Pada saat Belanda datang ke Indonesia, yang pertama kali menemukan praktik taklik talak ini adalah Snouck Hurgronje ketika membahas hukum adat; dalam bahasa Belanda taklik talak diistilahkan dengan *voorwaardelijke verstoting*.[17]

Pada masa pemerintahan Hindia Belanda, Daendeles pada 1808, melalui Stb. 1835 No. 58, pernah mengeluarkan instruksi bagi para Bupati untuk mengawasi tugas para penghulu, kemudian Stb. 1882 No. 152 tentang pembentukan Raad Agama yang diketuai oleh penghulu. Kemudian keluar Ordonansi Pencatatan Perkawinan Stb. 1895 No. 198 jis Stb. 1929 No. 348 dan Stb. 1931 No. 348, Stb. 1933 No. 98 untuk wilayah Solo dan Yogyakarta. Sejak saat itu, muncul gagasan dari para penghulu dan ulama dengan persetujuan Bupati untuk melembagakan taklik talak sebagai sarana pembelajaran bagi para suami agar lebih mengerti kewajibannya terhadap istri, yaitu dengan tambahan rumusan *sighat* tentang kewajiban memberi nafkah dan tentang penganiayaan suami.[18]

Karena praktik taklik talak di Jawa dinilai bermanfaat dalam menyelesaikan perselisihan suami istri, banyak penguasa di luar daerah Jawa dan Madura memberlakukannya di daerah masing-masing. Kemudian praktik ini tersebar merata di berbagai wilayah dengan pemberlakuan Stb. 1932 No. 482 tentang Ordonansi Pencatatan Nikah untuk luar Jawa dan Madura. Pada 1910, taklik talak sudah berlaku di daerah Muara Tembusi dan pada 1925 diberlakukan di daerah Minangkabau dan juga di sejumlah daerah lain, seperti Sumatera Selatan, Kalimantan

17 *Ibid.*

18 Ahmad Gunaryo, *Pergumulan Politik dan Hukum Islam; Reposisi Peradilan Agama dari Peradilan Pupuk Bawang menuju Peradilan yang Sesungguhnya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 51.

Barat dan Selatan, serta Sulawesi Selatan.[19]

Setelah Indonesia merdeka, dan dengan berlakunya UU No. 2 Tahun 1946 jo UU No. 32 Tahun 1952, atas hasil Sidang Khusus Birpro Peradilan Agama pada saat Konferensi Kerja Kementerian Agama di Tretes Malang pada 1956, rumusan taklik talak ditentukan sendiri oleh Departemen Agama Republik Indonesia dan diberlakukan seragam di seluruh Indonesia.[20]

Hingga 2000, rumusan taklik talak sudah mengalami beberapa kali perubahan, baik yang berkaitan dengan unsur pokoknya maupun kualitas syarat taklik serta besarnya uang *iwadl.* Menurut Abdul Manan, perubahan tersebut tidak bisa dilepaskan dari misi awal pelembagaan taklik talak, yaitu dalam rangka melindungi istri dari kesewenang-wenangan suami. Di samping itu juga, perubahan ini juga dimaksudkan agar rumusan taklik talak lebih mendekati kepada kebenaran hukum Islam.[21]

HAK TALAK BAGI SUAMI

Sebagian ahli fikih dalam memberikan definisi perkawinan cenderung hanya menonjolkan aspek lahiriah yang bersifat normatif dari hakikat perkawinan, sehingga timbul kesan seolah-olah akibat dari sahnya perkawinan hanya terbatas pada timbulnya kebolehan atas sesuatu yang sebelumnya dilarang, yakni berhubungan badan antara seorang laki-laki dan perempuan.

Pemahaman di atas muncul akibat dari pengertian 'nikah' yang mereka definisikan. Para ahli fikih pengikut mazhab yang empat biasanya mendefinisikan 'nikah' sebagai akad antara seorang laki-laki dan perempuan yang menjadikan kebolehan

19 Noeh, *Pembacaan Sighat Taklik Talak*., 66.

20 Buku Laporan Kementerian Agama 1956, 322.

21 Abdul Manan, *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama*, (Jakarta: Yayasan Al-Hikmah, 2000), 249.

hubungan badan antara keduanya.[22] Hal ini didasarkan atas tuntunan moral Islam yang menghendaki agar manusia menjaga diri dari perbuatan-perbuatan yang dilarang Allah, yaitu perbuatan zina. Maka untuk menjaga keselamatan moral manusia, satu-satunya cara untuk menjadikan yang haram menjadi halal adalah dengan melaksanakan pernikahan, dan dari sinilah aspek normatif dari sebuah perkawinan menjadi paling menonjol.

Secara substantif, pemahaman di atas tidak secara utuh menunjukkan hakikat perkawinan, tapi hanya memperlihatkan salah satu tujuan dari perkawinan. Dalam berbagai ayat Al-Qur'an sering disinggung mengenai ikatan perempuan dan laki-laki. Ayat-ayat tersebut, di antaranya, menjelaskan tentang hubungan antara keduanya serta hak-hak dan kewajiban masing-masing. QS. Al-Baqarah (2): 228 menyebutkan:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ

"Dan Para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf."

Atas dasar ayat di atas, Islam mengukuhkan hubungan antara pasangan suami istri atas dasar keseimbangan, keharmonisan dan keadilan. Wanita mempunyai hak yang wajib dipikul suaminya, sebagai perimbangan bagi hak suami yang wajib dipikul oleh istrinya menurut aturan-aturan agama.

Da1am pemahaman dan penghayatan seperti itulah kemudian Abu Zahrah menyusun definisi nikah atau perkawinan sebagai satu akad yang memberikan kehalalan hubungan badan antara seorang laki-laki dan perempuan, tolong menolong antara keduanya, dan bersatunya hak-hak serta kewajiban antara keduanya.[23] Senada dengan definisi tersebut, Muhamad Yusuf

22 Abd al-Rahmān al-Jaziri, *Al-Fiqh 'Ala Mazāhib al-'Arba'ah,* Vol. VI. (Beirut : Dar al-Fikr, 1986), 2.

23 Muhammad Abū Zahrah, *Al-Ahwāl Al-Syakhsiyyah*, Cet.III (ttp.: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1957), 19

Musa mendefinisikan nikah sebagai akad yang menghalalkan bagi setiap pasangan untuk bersenang-senang dengan pasangannya atas dasar ketentuan yang digariskan syariat serta menjadikan bagi keduanya hak dan kewajiban atas yang lainnya.[24]

Dengan demikian, di samping Islam menerima lembaga perkawinan itu agar setiap orang memperoleh kepuasan perasaan dan seksual serta sebagai perlindungan moral, juga diharapkan dari perkawinan akan timbul jalinan hak serta kewajiban-kewajiban yang diletakkan sebagai dasar kehidupan keluarga, dengan tujuan untuk memperoleh pola sikap dan tindakan yang hendak diwujudkan Islam bagi individu dan masyarakat. Keseimbangan peran, persamaan hak, dan kewajiban yang baru telah ditetapkan dalam hubungan antara suami istri, antara orang tua dan anak-anaknya dan dengan pihak-pihak di luar lingkungan keluarga.

Maka dari itu, Islam mengikat suami dan istri dengan ketentuan-ketentuan agama yang berhubungan dengan kehidupan rumah tangga. Agama menetapkan bahwa suami mempunyai kewajiban-kewajiban tertentu yang menjadi hak istri, demikian juga istri mempunyai kewajiban-kewajiban yang menjadi hak suami. Meskipun demikian, Al-Qur'an seolah-olah menempatkan derajat suami setingkat lebih tinggi dari istrinya. Firman Allah dalam QS. Al-Baqarah (2): 228:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf. Akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada istrinya dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana."

Para mufasir menafsirkan perbedaan derajat di atas dengan mengkaitkannya dengan sejumlah ayat yang lain,

24 Muhammad Yusuf Musa, *Ahkām al-Ahwāl asy-Syakhsiyah fi al-Fiqh al-Islām*, Cet. I (Mesir: Dār al-Kitab al-'Arabi, 1957), 37.

bahwa laki-laki berfungsi sebagai pelindung perempuan serta penyelenggara seluruh urusan keluarganya. Allah menentukan demikian karena laki-laki harus lebih banyak memeras daya upayanya. Dalam organisasi keluarga, laki-laki adalah kepala dan pengawas secara keseluruhan. Tanggung jawab kehidupan keluarga terletak di tangan laki-laki, termasuk jaminan materi dan ekonomi, pemeliharaan disiplin di dalam keluarga, dan hubungan keluarga dengan masyarakat. Menurut penafsiran ini, adil kiranya jika perempuan tunduk dan patuh karena sadar bahwa Allah telah memberikan kepadanya seorang pelindung.[25]

Berdasarkan pemahaman di atas, di kalangan ahli fikih berkembang satu pandangan bahwa perceraian itu merupakan hak eksklusif laki-laki. Dengan menonjolkan kelebihan pada laki-laki serta kelemahan pada perempuan dalam hal-hal tertentu, para ahli fikih mengambil satu kesimpulan bahwa Islam menjadikan hak perceraian hanya di tangan laki-laki saja.

Para mufasir itu berargumen bahwa laki-laki lebih bersungguh-sungguh untuk melanggengkan ikatan perkawinan, karena untuk yang satu ini seorang suami banyak menghabiskan biaya, sehingga apabila ia bercerai dan ingin kawin lagi tentu membutuhkan biaya yang lebih besar. Di samping itu, suami juga dibebani untuk membayar sisa mahar kepada istrinya yang dicerai, memberikan *mut'ah* (hadiah) talak dan memberikan nafkah selama masa '*iddah*.[26] Karena kewajiban-kewajiban yang dibebankan kepadanya itulah Islam memberikan hak bercerai kepada laki-laki.[27]

Alasan lain yang dikemukakan para ahli fikih adalah dari segi penalaran dan tabiatnya. Laki-laki itu lebih sabar menghadapi segala tekanan daripada perempuan dan ia tidak tergesa-gesa

25 Mahmud Syaltut, *Al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*, Cet. III (ttp. : Dar al-Qalam, 1966), 163-164.

26 Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, 220.

27 HM. Djamil Latif, SH., *Aneka Hukum*…, 40.

untuk bercerai karena amarah. Sebaliknya, perempuan biasanya lebih cepat marah dan kurang pertimbangan. Hal ini menurut mereka disebabkan oleh tidak adanya beban yang ditanggung oleh pihak perempuan setelah cerai sebagaimana yang diwajibkan kepada laki-laki, sehingga wajar apabila ia mudah berpikir untuk melepas ikatan perkawinan apabila terjadi hal-hal yang mengganggu keharmonisan rumah tangga meskipun sifatnya sepele.[28]

Hal lain yang memberikan wewenang kepada suami untuk menceraikan istrinya adalah bahwa laki-laki itu dalam menimbang suatu masalah yang dihadapinya lebih banyak menggunakan pikiran dibanding dengan perasaan, sedangkan perempuan sebaliknya lebih banyak menggunakan perasaan ketimbang pikiran.[29] Dari berbagai penjelasan tersebut dapat dikatakan bahwa para ulama fikih telah menjadikan perbedaan sifat alamiah manusia serta perbedaan peran antara suami dan istri sebagai alasan diberikannya hak perceraian kepada suami.

Bila dipahami dalam konteks masa lalu, ketika perempuan berada dalam posisi yang lemah baik secara sosial maupun kesempatan kerja, penafsiran di atas masuk akal dan bisa menjadi solusi untuk memberikan jaminan perlindungan kepada perempuan melalui suami mereka. Kelebihan yang diberikan kepada laki-laki dalam Al-Qur'an sejatinya merupakan respons kasuistik terhadap posisi lemah perempuan karena kultur patriarkal yang sangat mengakar kuat dalam struktur masyarakat Arab pada saat itu. Namun demikian, dalam konteks kekinian, penafsiran di atas tentu saja problematis karena struktur masyarakat saat ini memungkinkan perempuan untuk mengambil peran yang dulunya dipegang oleh laki-laki. Maka, penafsiran terhadap ayat Al-Qu'an tentang kelebihan laki-laki perlu ditinjau ulang dan dikaitkan dengan hakikat pernikahan

28 Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, 220.
29 Drs. Kamal Mukhtar, *Asas-asas…*, 149.

sebagai sebuah 'ikatan yang kuat' yang menuntut peran seimbang antara laki-laki (suami) dan perempuan (istri).

DINAMIKA TAKLIK TALAK DAN KESETARAAN

Sebagai agama yang menekankan keadilan, dalam hal perceraian sebenarnya Islam bermaksud memberikan status yang setara antara laki-laki dan perempuan. Sebagaimana yang telah kita lihat bahwa Al-Qur'an menuntut diadakannya perundingan sebelum perceraian terjadi, sebagaimana firman Allah dalam QS. Al-Nisa' (4): 35 :

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا

"Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, maka kirimlah seorang juru pendamai dari keluarga laki-laki dan seorang juru pendamai dari keluarga perempuan. Jika kedua orang juru pendamai itu bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-istri itu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal."

Dalam ayat yang lain, Allah berfirman, QS. Al-Nisa' (4):128:

وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ۗ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ ۚ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

"Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyuz atau sikap tidak acuh dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir. Dan jika kamu bergaul dengan istrimu secara baik dan memelihara dirimu (dari nusyuz dan sikap tak acuh), maka sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui apa

yang kamu kerjakan."[30]

Di samping itu, penetapan laki-laki lebih tinggi derajatnya dari perempuan (QS. Al-Baqarah (2): 228) hanyalah menunjukkan bahwa laki-laki itu adalah pemimpin rumah tangga, bukan dalam arti laki-laki lebih berkuasa daripada perempuan.[31]

Ketika Al-Qur'an memberikan kelebihan tertentu bagi laki-laki atas perempuan, Al-Qur'an menjelaskan bahwa hal ini bukan karena kelemahan yang ada pada diri perempuan, tetapi karena konteks sosial: peran yang dimiliki oleh pihak masing-masing. Perbedaan peran tidak berarti menunjukkan bahwa satu peran memiliki kelebihan (lebih tinggi) dibanding peran lainnya. Sebagai contoh, apakah seorang dokter lebih tinggi dibanding arsitek, demikian juga apakah seorang penyanyi lebih tinggi dibanding seorang guru. Jadi, peran itu bukan berarti rnenunjukkan yang satu memiliki kelebihan yang lain, tetapi peran serta dari satu pihak menjadi pelengkap bagi yang lain dalam setiap pekerjaan.

Dengan demikian, jelas bahwa keunggulan yang diberikan Allah kepada laki-laki adalah keunggulan fungsi sosialnya. Laki-laki mencari nafkah dan membelanjakannya untuk perempuan, maka ia memperoleh keunggulan fungsional atas perempuan. Tetapi pada saat ini, ketika perempuan mulai memproklamirkan bahwa pekerjaan rumah tangga perempuan juga harus diperhitungkan sebagai pekerjaan produktif secara ekonomi dan tidak dapat begitu saja dianggap sebagai kewajiban rumah tangga mereka.[32] Maka, alasan-alasan yang bersifat ekonomi yang dikemukakan di atas menjadi kurang tepat karena fungsi yang berbeda melahirkan tanggung jawab yang berbeda pula,

30 *Nusyūz* adalah meninggalkan kewajiban bersuami istri. nusyuz dari pihak istri seperti meninggalkan rumah tanpa izin suaminya. nusyuz dari pihak suami ialah bersikap keras terhadap istrinya; tidak mau menggaulinya dan tidak mau memberikan haknya.

31 Kamal Mukhtar, *Asas-asas…*, 27.

32 Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam*, alih bahasa Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, Cet. I (ttp.: Bentang Intervisi Utama, 1994), 61.

yaitu sesuai dengan peran masing-masing. Dalam konteks ini, tugas perempuan sebenarnya juga membawakan peran dalam soal ekonomi sama dengan laki-laki. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa tidak ada keunggulan fungsional antara laki-laki dan perempuan, tetapi yang ada adalah perbedaan fungsi dan tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan.

Kemudian tentang kelemahan-kelemahan perempuan yang juga menjadi alasan diberikannya hak bercerai kepada laki-laki sebagaimana tersebut di atas hanyalah penilaian yang spekulatif dan bersifat relatif, sebab apabila dilihat dalam masalah pemeliharaan anak, mayoritas ulama fikih berpendapat bahwa ibu lebih berhak atas anaknya, dengan alasan ibu lebih dekat dengan anak dan mencintainya lebih mendalam daripada siapa pun,[33] dan juga ini adalah masalah kesejahteraan anak dan bukan hanya salah satu hak orang tuanya saja.[34]

Dengan dasar ini dapat dibuktikan bahwa apa yang dituduhkan kepada perempuan itu tidak benar, sebab apabila dikatakan perempuan itu emosinya selalu tidak stabil, maka tidak mungkin masalah pemeliharaan anak diserahkan kepada ibunya. Hal ini karena dalam mengasuh dan mendidik anak dibutuhkan kesabaran dan rasa tanggung jawab yang tinggi, dan dengan diserahkannya hak mengasuh anak kepada pihak perempuan berarti diakui adanya sifat-sifat tersebut pada diri perempuan.

Dari uraian di atas dapat diambil kesimpulan bahwa keliru apabila dikatakan bahwa perceraian adalah hak eksklusif laki-laki, dan suatu kesalahan juga apabila dikatakan bahwa baik laki-laki maupun perempuan mempunyai hak yang seimbang dalam masalah perceraian. Di antara keduanya, yang lebih tepat adalah

33 Abi Muhamad ‘Abdullah Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Qudamah al-Maqdisi, *Al-Mugni*, Vol. VII (ttp.: Maktabah al-Jumhuriyah al-‘Arabiah, t.t.), 613-614.

34 Abi ‘Abdillah Muhammad Ibn Idris al-Syāfi’ī, *Al-Umm*, Vol. VIII, Cet. II (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), 340.

jika rumah tangga seseorang itu tidak berjalan lancar, maka kedua belah pihak sama-sama mempunyai hak untuk meminta pemutusan hubungan perkawinannya. Adapun tata cara yang ditempuh tentu saja berbeda antara satu kasus dengan kasus lainnya; satu cara mungkin hanya untuk laki-laki saja dan cara lain untuk perempuan saja, atau mungkin terdapat cara lain yang terbuka bagi keduanya.[35]

Oleh karena itu, seperti halnya suami, istri pun mempunyai hak untuk memutuskan ikatan perkawinannya. Bahkan, dalam beberapa kasus, para fukaha berpendapat bahwa istri bisa saja memutuskan perkawinannya tanpa keputusan pengadilan atau persetujuan suami. Misalnya dalam kasus:

1. Secara umum disebut memindahkan hak mencerai. Dalam akad nikah disebutkan bahwa pihak laki-laki menyerahkan hak untuk menentukan perceraian itu kepada wanita.[36] Dalam istilah fikih, penyerahan hak untuk perceraian kepada istri disebut *tafwīd*.[37]
2. Perceraian gantung atau bersyarat. Pada waktu akad nikah, pihak laki-laki menyatakan bahwa jika ia tidak mampu memenuhi sesuatu (yang dijanjikan) maka istrinya akan bebas menentukan perceraian untuk dirinya.[38]

Jadi dalam Islam, perkawinan itu digambarkan sebagai jalinan antara dua pihak dengan penuh kedamaian dan kasih sayang. Masing-masing mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya. Sebagaimana laki-laki memiliki hak atas perempuan, perempuan memiliki hak atas laki-1aki. Demikian juga, perempuan memiliki kewajiban terhadap laki-laki, laki-laki juga memiliki kewajiban terhadap perempuan.

35 Hammudah, *Keluarga Muslim,* 306-307.

36 *Ibid*., 308.

37 Ahmad al-Gundur, *Al-Talaq Fi al-Syarā'ah al-Islāmiyah wa al-Qānūn*, cet.1 (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1967), 112.

38 Hammudah, *Keluarga Muslim,* 388.

Dalam sejarah proses penyusunan UU Perkawinan di Indonesia, masalah persamaan hak ini selalu dipersoalkan dan menjadi pokok pembicaraan dalam setiap kongres perempuan, khususnya dalam hal kedudukan perempuan dalam perkawinan yang dianggap masih kurang memuaskan.[39] Hal ini terlihat dari tuntutan organisasi-organisasi wanita hingga sampai pembicaraannya di *Volksraad* (Dewan Rakyat), seperti pada kongres Perempuan Indonesia pada 1928 yang membicarakan keburukan-keburukan yang terjadi dalam perkawinan di kalangan umat Islam, seperti perkawinan anak-anak, kawin paksa, poligami, talak sewenang-wenang, dan lain-lain.[40] Karena desakan dari Front Wanita dalam Parlemen pula (yang termasuk Front Wanita yaitu semua anggota wanita) maka pada Agustus 1950 pemerintah membentuk Panitia Penyelidik Peraturan Hukum Perkawinan, Talak dan Rujuk yang bertugas meninjau kembali segala peraturan mengenai perkawinan dan menyusun RUU yang selaras dengan keadaan zaman.[41]

Dalam Kongres Wanita Indonesia yang diadakan pada November 1950, soal hukum perkawinan dibicarakan lagi. Dari pandangan umum yang diadakan, semua memandang perlu diadakan perbaikan dalam peraturan perkawinan, yang di antaranya adalah dalam hal talak suami tidak boleh sewenang-wenang, juga dikemukakan bahwa penderitaan wanita seringkali disebabkan karena pegawai pencatat nikah talak dan rujuk tidak maksimal kinerjanya.[42]

Jadi, tuntutan-tuntutan yang disuarakan oleh gerakan perempuan, kalangan elit dan intelektual tersebut adalah perbaikan Hukum Perkawinan, khususnya yang menjadi sasaran utama adalah persoalan poligami, perceraian yang

39 Nani Suwondo, *Kedudukan Wanita Indonesia Dalam Hukum dan Masyarakat*, Cet. III (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1981), 76-77.

40 H. Arso Sosroatmodjo dan H.A. Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, Cet. III (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), 9.

41 Nani Suwondo, S.H., *Kedudukan Wanita*., 79.

42 *Ibid*.,79-80.

sewenang-wenang yang dilakukan pihak suami serta perbaikan hak perempuan.[43] Dalam masalah hak perempuan ini, Panitia Penyelidik Peraturan Hukum Perkawinan kemudian menjadikannya sebagai salah satu dasar bagi penyusunan RUU Perkawinan pada 1952, yang menyebutkan bahwa suami istri mempunyai hak dan kedudukan yang seimbang dalam kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup bersama dalam masyarakat.[44]

Dari tuntutan-tuntutan tersebut di atas kemudian dikembangkan menjadi ketentuan-ketentuan sedemikian rupa di Indonesia, sehingga memberikan berbagai bentuk perlindungan hukum bagi perempuan Indonesia dari kesewenang-wenangan laki-laki. Hal ini tampak jelas dengan diundangkannya RUU Perkawinan tersebut menjadi UU No. 1 Tahun 1974, yang di dalamnya terdapat beberapa prinsip demi menjamin cita-cita luhur dari perkawinan. Di antara prinsip-prinsip tersebut adalah: azas sukarela, partisipasi keluarga, perceraian dipersulit, poligami dibatasi secara ketat, kematangan calon mempelai, memperbaiki derajat kaum perempuan.[45]

Di antara prinsip-prinsip di atas yang secara jelas membela dan memberikan perlindungan terhadap perempuan adalah semangat UU Perkawinan untuk memperbaiki derajat perempuan di Indonesia. Semangat tercermin pada pasal-pasal yang terdapat dalam undang-undang tersebut, di antaranya:

Dimungkinkan adanya perjanjian di mana perempuan dapat ikut menentukan isinya, sesuai dengan Pasal 29:

1. Pada waktu atau sebelum perkawinan dilangsungkan kedua belah pihak atas persetujuan bersama dapat mengadakan perjanjian tertulis yang disahkan oleh Pegawai Pencatat

43 Daniel S. Lev, *Peradilan Agama Islam di Indonesia*, alih bahasa H. Zaini Ahmad Noch, Cet. II (Jakarta: PT Intermasa, 1986), 175

44 Nani Suwondo, *Kedudukan Wanita*., 85.

45 H. Arso Sosroatmodjo, *Hukum Perkawinan.*, 35.

Perkawinan, setelah mana isinya berlaku juga terhadap pihak ketiga sepanjang pihak ketiga tersangkut.[46]

Perempuan diberikan kedudukan yang sama dengan laki-laki, baik dalam hubungannya dengan kehidupan rumah tangga maupun yang lainnya sebagaimana ketentuan Pasal 31:

1. Hak dan kedudukan istri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup bersama dalam masyarakat.
2. Masing-masing pihak berhak untuk melakukan perbuatan hukum.
3. Suami adalah kepala keluarga dan istri ibu rumah tangga.[47]

Adanya hak yang seimbang ini tidak hanya dalam kaitannya dengan hubungan rumah tangga, tetapi juga dalam hal terjadinya perceraian. Sebagaimana diterangkan di atas, bahwa kedua belah pihak sama-sama mempunyai hak untuk meminta pemutusan hubungan perkawinannya. Dengan demikian, adanya jaminan hak dan kedudukan istri yang seimbang dengan suami sebagaimana yang diakui oleh undang-undang ini serta adanya persamaan kedudukan di depan hukum bagi warga Indonesia seperti yang diatur dalam Pasal 27 (1) UUD 1945, maka UU Perkawinan Indonesia memberikan peluang yang sama bagi suami istri dalam masalah perceraian. Hal ini tampak jelas dalam masalah putusnya perkawinan yang diatur undang-undang tersebut.

Dalam UU Perkawinan di Indonesia diterangkan bahwa perkawinan dapat putus karena: a. kematian b. perceraian dan c. atas putusan Pengadilan.[48] Dalam kalimat tersebut tampak jelas bahwa putusnya perkawinan karena perceraian (huruf b) adalah berbeda dengan putusnya perkawinan karena atas putusan

46 Pasal 29 UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.
47 Pasal 31 UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.
48 Pasal 38 UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Pengadilan (huruf c). Untuk membedakan pengertian putusnya perkawinan yang dimaksud oleh pasal 38 huruf (b) dan (c), maka untuk pengertian perceraian (huruf b) mempergunakan istilah "Cerai Talak", sedang untuk huruf (c) dipergunakan istilah "Cerai Gugatan".[49] Dalam hal cerai gugatan inilah pihak istri baik yang melangsungkan perkawinan menurut ajaran Islam ataupun yang selain Islam dapat mengajukan gugatan perceraian.[50]

Ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam UU Perkawinan di atas, khususnya tentang adanya hak istri untuk mengajukan gugatan perceraian, sebenarnya sudah memberikan perlindungan terhadap dirinya dari tindakan sewenang-wenang suami. Apabila ia merasa tidak senang atau dirugikan oleh tindakan sewenang-wenang suaminya, maka ia dapat menggunakan haknya untuk menuntut ke pengadilan. Tetapi hal ini dirasakan belum sepenuhnya memberikan perlindungan terhadap hak-hak istri sebagaimana yang mereka tuntut. Sebab sebagaimana prinsip yang dianut UU ini, bahwa demi untuk mempersulit terjadinya perceraian dan demi kelangsungan perkawinan maka ditentukan bahwa perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan, dan untuk melakukan perceraian ini harus ada cukup alasan, bahwa antara suami istri itu tidak akan dapat hidup rukun sebagai suami istri, sebagaimana yang diatur dalam Pasal 39 (1) UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974 jo. Pasal 14 s.d. 18 Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975. Sementara itu, untuk alasan-alasan yang dapat dijadikan dasar perceraian sudah ditetapkan dalam Pasal 39 (2) Penjelasan UU No. 1 Tahun 1974 dan Pasal 19 PP No. 9 Tahun 1975.

Ditetapkannya alasan-alasan perceraian tersebut sebenarnya juga untuk memberikan perlindungan kepada istri dari tindakan suami yang dapat menjatuhkan talak tanpa alasan, atau dengan alasan yang sewenang-wenang. Tetapi secara tidak

49 Arso Sosroatmodjo, *Hukum Perkawinan*, 60.

50 Pasal 20 Penjelasan PP No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU No. 1 Tahun 1974.

langsung hal ini juga membatasi hak-hak istri, sebab pihak istri tidak akan bisa mengajukan gugatan perceraian selain dengan alasan-alasan yang sudah ditetapkan tersebut, yang berarti pula bahwa hak istri yang terlindungi hanya terbatas pada hal-hal yang berkaitan dengan alasan perceraian tersebut.

Dengan demikian, apabila suami bertindak sewenang-wenang yang dapat merugikan pihak istri tetapi karena tindakannya tersebut tidak dapat dikategorikan sebagai alasan perceraian maka istri tidak dapat mengajukannya sebagai gugatan perceraian. Seperti masalah suami tidak memberi nafkah kepada istri, hal ini kalau berdasar hukum Islam dapat dipergunakan oleh istri untuk minta cerai dari suaminya dengan cara *fasakh*,[51] tetapi dalam penjelasan Pasal 39 (2) UU No. 1 Tahun 1974 maupun dalam Pasal 19 PP No. 9 Tahun 1975 alasan itu tidak dicantumkan. Oleh karena itu, bagaimana untuk melindungi hak istri dalam ilustrasi kasus ini.

Sebenarnya dalam Islam, di samping istri mempunyai hak untuk memutuskan sendiri ikatan perkawinannya, juga terdapat kesempatan dimana istri dapat membebaskan dirinya dari ikatan perkawinan itu dengan jalan mengembalikan sejumlah harta yang dahulu pernah diterimanya sebagai mahar dan suami menyatakan menerimanya, yang dikenal dengan istilah *khulū'*,[52] sebagimana firman Allah dalam QS. Al-Baqarah (2): 229.

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ

"Jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami istri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh istri untuk menebus dirinya."

51 Mustafa as-Siba'i, *Al-Mar'ah Baina al-Fiqh wa Al-Qanun*, Cet. VI (Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1984), 139.

52 Anwar Harjono, *Hukum Islam Keluasan dan Keadilannya*, Cet. II (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 236.

Apabila kesempatan ini diberikan kepada istri dengan pertimbangan-pertimbangan atau alasan yang sepihak dari istri, maka hal ini sebenarnya dapat dijadikan jalan keluar bagi upaya melindungi hak-hak istri yang tidak dapat dilindungi oleh tata cara perceraian yang ditentukan UU Perkawinan beserta alasan-alasannya.

Berkaitan dengan hal tersebut apabila dikembalikan kepada Pasal 2 (1) UU Perkawinan yang menyatakan bahwa tidak ada perkawinan di luar hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya, maka konsekuensinya tidak ada pula perceraian di luar hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya; dengan kata lain, UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974 tidak akan menghilangkan dasar hukum agama yang berlaku bagi masing-masing agama dan kepercayaannya. Atas dasar tersebut, *fasakh* dan *khulū'* tadi merupakan alasan hukum yang sah bagi istri untuk meminta pada pengadilan supaya perkawinannya diputuskan.[53]

Di pihak lain, jika melihat kembali masalah putusnya perkawinan yang diatur dalam UU Perkawinan yang di antaranya memuat ketentuan bahwa perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan (Pasal 39 [1]), serta penegasan bahwa untuk melakukan perceraian harus ada cukup alasan (Pasal 39 [2]), maka meskipun terdapat cara lain yang dapat ditempuh istri, hal itu masih belum memberikan perlindungan terhadap istri.

Selain itu, dalam Kompilasi Hukum Islam, meskipun Hukum Perkawinan Islam tersebut menyebutkan perceraian dengan cara *khulū'*, tetapi alasan-alasan yang dapat dipergunakan dalam *khulū'* juga harus didasarkan pada alasan-alasan sebagaimana yang terdapat dalam Pasal 39 (2) UU No. 1 Tahun 1974 dan Pasa 19 PP No. 9 Tahun 1975, di mana alasan-alasan tersebut dituangkan kembali dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 116. Di dalam Pasal 124 Kompilasi Hukum Islam disebutkan*, "Khuluk*

53 M. Yahya Harahap, *Hukum Perkawinan Nasional*, Cet. I (Medan: CV Zahir, th.), 147.

harus berdasarkan atas alasan perceraian sesuai ketentuan pasal 116."[54]

Dengan demikian, diperlukan upaya lain yang sekiranya dapat digunakan sebagai cara bagi istri untuk melindungi diri dan hak-haknya, yaitu cara untuk melepaskan diri dari ikatan perkawinan bagi istri yang menderita karena tindakan sewenang-wenang suami. Satu bentuk yang sudah dikenal dan sudah lama diterima oleh bangsa Indonesia adalah konsep taklik talak. Dalam taklik talak inilah istri memiliki kesempatan dan peluang untuk lebih jauh menuntut berbagai jaminan untuk melindungi hak-haknya, dengan syarat tuntutan tersebut tidak boleh bertentangan dengan hukum Islam, sebagaimana yang diatur dalam Pasal 46 Kompilasi Hukum Islam: *"Isi taklik tidak boleh bertentangan dengan hukum Islam."*[55]

Hal tersebut dimungkinkan karena taklik talak ini merupakan pendelegasian wewenang talak yang dimiliki suami kepada istrinya, sehingga sewaktu-waktu suaminya tidak memenuhi apa yang dijanjikan seperti yang dirumuskan dalam taklik talak, maka istrinya dapat mengajukan gugatan kepada Pengadilan Agama.[56] Dengan adanya taklik talak ini pula kesan bahwa talak bisa dijatuhkan suami secara sewenang-wenang dapat dihilangkan.[57]

Atas pertimbangan-pertimbangan tersebut, taklik talak sudah lama dikenal dan diterima oleh bangsa Indonesia jauh sebelum rumusan taklik talak ini dicantumkan di dalam kutipan akta nikah. Pada masa-masa Raja Mataram, Cirebon, Banten, Palembang dan Madura para *kawula* prianya diwajibkan untuk segera menyusulkan sebuah talak bersyarat pada setiap kontrak

54 KHI Pasal 124.

55 KHI Pasal 46.

56 Abdullah Kelib, "Beberapa Catatan Efektifitas Kompilasi Hukum Islam" dalam Dr. Moh. Mahfud MD., S.H., S.U. dkk (ed.) *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 1993), 134.

57 Ibid.

nikah, yang dikenal dengan istilah *taklek* atau *janji dalem*. Tujuan diadakannya talak bersyarat ini untuk menjamin kepentingan istri, yaitu sebagai senjata bagi wanita untuk menyelamatkan diri dari keadaan yang sangat sulit dan juga untuk mewajibkan suami melakukan lebih banyak hal daripada yang diwajibkan kepadanya oleh kontrak nikah menurut syariat. Bahkan, para raja waktu itu telah menetapkan syarat-syarat yang harus dicantumkan, yaitu bahwa bagi seorang istri yang ditelantarkan oleh suaminya terbukalah pintu perceraian.[58]

TAKLIK TALAK SEBAGAI ALASAN PERCERAIAN

Dalam Pasal 116 Kompilasi Hukum Islam, di samping menyebutkan alasan-alasan perceraian sebagaimana yang terdapat dalam penjelasan Pasal 39 (2) UU No. 1 Tahun 1974 jo. Pasal 19 PP No. 9 Tahun 1975 juga ditambahkan dua alasan lain, yaitu: *pertama*, suami melanggar taklik talak; *kedua*, peralihan agama atau murtad yang menyebabkan terjadinya ketidakrukunan dalam rumah tangga.[59]

Untuk alasan peralihan agama atau murtad, penambahan ini adalah sangat wajar. Hal ini didasarkan atas kenyataan bahwa Pengadilan Agama sering menolak gugat cerai atas dasar suami atau istri murtad dengan alasan bahwa UU No. 1 Tahun 1974 dan PP No. 9 Tahun 1975 tidak mengatur murtad sebagai alasan perceraian. Padahal, apabila ditinjau dari segi hukum Islam hal itu sangat beralasan untuk memutuskan ikatan perkawinan.[60]

Tidak demikian halnya dengan masalah taklik talak, sebab menurut hukum Islam taklik talak bukanlah sesuatu yang dapat memutuskan ikatan perkawinan, tetapi merupakan salah

58 E. Gobee dan C. Andreaanse, *Nasehat-nasehat C. Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaiannya Kepada Pemerintah Hindia Belanda 1889-1936*, alih bahasa Sukarsi, Seri Khusus INIS VI (Jakarta: INIS, 1992), 962-963.

59 KHI Pasal 116.

60 M. Yahya Harahap,"Materi Kompilasi Hukum Islam" dalam Moh. Mahfud MD., (ed) *Peradilan Agama*., 91.

satu bentuk dari putusnya ikatan perkawinan dari sisi waktu jatuhnya talak setelah diucapkan *sighat*-nya.[61]Sementara yang dapat dijadikan alasan untuk putusnya perkawinan dalam taklik talak adalah terjadinya sesuatu yang dijadikan syarat dalam taklik tersebut. Dengan demikian, dalam masalah taklik talak perceraian itu sebenarnya telah terjadi pada waktu suami telah melanggar isi taklik yang telah diucapkannya.

Di pihak lain, jika merujuk kepada semangat Islam tentang perceraian yang pada dasarnya tidak menghendaki terjadinya perceraian dengan mudah, maka perceraian harus dilakukan sebagai langkah terakhir ketika tidak ditemukan lagi cara lain untuk memperbaiki kehidupan rumah tangga . Meskipun demikian, jika langkah itu terpaksa ditempuh, masing-masing pihak harus melakukannya dengan penuh keramahan dan dengan cara-cara yang baik, sebagaimana firman Allah dalam QS. Al-Baqarah (2): 229:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ۖ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ۗ

"Talak (yang dapat dirujuki) dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma›ruf atau menceraikan dengan cara yang baik."

Atas dasar tuntunan Islam tersebut, sebelum perceraian ditempuh sebagai perbuatan hukum terakhir, ada beberapa kondisi yang harus dipenuhi. Demi kebaikan bagi kedua belah pihak, di kalangan fukaha ada suatu pendapat bahwa pemutusan perkawinan itu harus disaksikan oleh dua orang yang adil.[62] Menurut pendapat ini, jika suami menjatuhkan talak kepada istrinya tanpa hadir dua orang saksi, maka pemutusan perkawinan itu batal, sebab mempersaksikan talak itu menjadi syarat sahnya talak. Dasar hukum yang digunakan sebagai pijakannya adalah firman Allah dalam Q.S. At-Talaq (65): 2:

61 Drs. Kamal Mukhtar, *Asas-asas…*, 147.

62 Abu Zahrah, *Al-Ahwal …*, 430.

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ

"Apabila mereka telah mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah."

Ayat di atas memberikan perintah agar mendatangkan dua orang saksi yang adil. Dalam ayat ini, perintah menegakkan kesaksian diberikan sesudah ayat itu sendiri dan ayat sebelumnya menerangkan cara-cara yang seharusnya ditempuh oleh suami apabila menjatuhkan talak kepada istrinya dan cara-cara melakukan rujuk atau sebaliknya. Setelah menjelaskan cara-cara talak dan rujuk, ayat tersebut kemudian memberikan perintah untuk melakukan kesaksian. Atas dasar itu, perintah mendatangkan dua orang saksi tersebut adalah untuk peristiwa talak dan rujuk.[63]

Mayoritas fukaha berpendapat, talak itu tetap sah meskipun tidak dipersaksikan dua orang saksi, sebab talak tersebut adalah termasuk hak suami. Ia tidak memerlukan bukti untuk menggunakan haknya. Mereka juga beralasan bahwa tidak ada keterangan dari Nabi maupun para sahabatnya yang menunjukkan diperlukan adanya saksi dalam menjatuhkan talak.[64]

Sementara itu dikalangan ahli tafsir muncul tiga pendapat dalam kaitannya dengan masalah menghadirkan dua orang saksi yang adil sebagaimana yang terdapat QS. al-Talaq (65): 2. Pendapat pertama menyatakan bahwa menghadirkan dua orang saksi yang adil itu diperuntukkan bagi peristiwa talak, sedang pendapat kedua menyatakan bahwa saksi itu untuk rujuk,

63 Abu Zahrah, *Al-Ahwal*., 430.

64 Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, 230.

sedang pendapat ketiga menyatakan bahwa saksi itu untuk talak dan rujuk.[65]

Terlepas dari adanya perbedaan pendapat di atas, dengan hadirnya dua orang saksi dalam menjatuhkan talak dirasakan lebih memenuhi tuntunan Islam yang menghendaki keramahan dan kebaikan dalam menjatuhkan talak, serta merupakan sesuatu yang logis apabila terdapat ketentuan proses antara terjadinya suatu perkawinan dan proses berakhirnya perkawinan tersebut. Karena kehadiran dua orang saksi merupakan syarat dalam terjadinya ikatan perkawinan, maka demikian pula dalam hal berakhirnya suatu perkawinan.[66] Di samping itu, adanya saksi dalam talak mempunyai hikmah untuk memperkecil jumlah terjadinya perceraian dalam masyarakat, karena dua orang saksi yang adil itu akan menaruh perhatiannya lebih dulu pada perbaikan hubungan suami istri yang bersangkutan sebelum menyaksikan peristiwa talak yang akan terjadi.[67]

Lebih tegas, dalam konteks hukum perkawinan di Indonesia, perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan setelah pengadilan yang bersangkutan berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak, dan untuk melakukan perceraian tersebut harus ada cukup alasan, bahwa antara suami istri itu tidak akan dapat hidup rukun sebagai suami istri.[68]

Dari ketentuan-ketentuan tersebut di atas mengandung pengertian bahwa UU Perkawinan di Indonesia menghendaki adanya persaksian dalam setiap perceraian, dan yang menjadi saksi dalam hal ini adalah orang-orang yang berada dalam sidang pengadilan tersebut. Usaha untuk mendamaikan kedua belah pihak berarti bahwa untuk terjadinya perceraian, pengadilan harus melihat dan menyesuaikan dengan faktor-faktor serta

65 Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Ansari al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* (al-Qahirah: Dar al-Katib al-'Arabi, 1957), XVIII:157.

66 Abu Zahrah, *Al-Ahwal.*, 431.

67 Peunoh Daly, *Hukum Perkawinan*., 322.

68 UU No.1 Tahun 1974 pasal 39.

kondisi yang melingkupi, pada saat tertentu perceraian tidak boleh dibiarkan terjadi jika melestarikan perkawinan itu lebih baik dan absah. Sebaliknya, suatu perceraian mungkin harus ditempuh jika hukum memang sudah menghendaki. Meskipun demikian, pada dasarnya hukum perkawinan di Indonesia menganut asas "mempersulit terjadinya perceraian".

Berkaitan dengan ketentuan hukum serta masalah kesaksian perceraian sebagaimana tersebut di atas, dan juga untuk menghilangkan kesan bahwa dalam praktik cerai talak seolah-olah melegalkan kesewenang-wenangan suami terhadap istri maka dalam hukum Perkawinan Islam di Indonesia ditetapkan bahwa, proses perkara cerai talak yang selama ini dipraktikkan masih mirip perkara *volunteer.* Hal ini karena yang berhak bicara dalam proses hanya suami dan istri hanya sebagai penonton tanpa diberi hak membela diri. Dalam konteks inilah, maka ditingkatkan statusnya menjadi *gugat contentiosa,* di mana salah satu pihak sebagai pihak pemohon/penggugat dan pihak lain sebagai termohon/tergugat, dan proses pemeriksaannya berdasar atas asas *audi et alteram parten*.[69] Dengan demikian, proses tersebut akan memperlihatkan adanya perselisihan secara kolektif antara pihak suami dan istri. Hal ini dirumuskan dalam Pasal 138 Kompilasi Hukum Islam, bahwa:

Setiap kali diadakan sidang Pengadilan Agama yang memeriksa gugatan perceraian, baik penggugat maupun tergugat, atau kuasa mereka akan dipanggil untuk menghadiri sidang tersebut.[70]

Dengan adanya ketentuan-ketentuan yang menyatakan bahwa perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan, maka tidak ada perceraian di luar sidang pengadilan dan dengan demikian perceraian di luar pengadilan dianggap

69 M. Yahya Harahap, *Materi Kompilasi*.., 91-92.
70 KHI Pasal 138 ayat (1).

tidak sah dan tidak mengikat (cerai liar).[71]

Dalam masalah pelanggaran taklik talak, sebenarnya perceraian itu sudah terjadi pada saat suami melanggar isi taklik yang telah diucapkannya. Tetapi karena adanya ketentuan-ketentuan tentang perceraian di Indonesia sebagaimana tersebut di atas, perceraian tidak terjadi begitu saja pada saat suami melanggar isi taklik tersebut. Untuk mendapatkan kepastian hukum terhadap putusnya perkawinan, pihak istri harus mengajukan gugatan perceraian kepada pengadilan dan pengadilan akan memberikan putusan perceraian apabila ternyata gugatan pihak istri beralasan dan terbukti. Jadi, pada dasarnya yang menjadi dasar gugatan istri adalah tidak dipenuhinya hak-hak istri yang seharusnya ia terima. Seperti hak nafkah bagi istri yang termasuk menjadi salah satu isi taklik.

Dalam hal ini, sebenarnya yang menjadi dasar gugatan adalah suami tidak memberi nafkah kepada istri, sehingga sebelum memberikan putusan, pengadilan akan menguji kebenarannya. Apabila sudah benar-benar terbukti bahwa suami tidak memberikan nafkah dalam jangka waktu yang telah ditentukan, maka barulah dapat diputuskan bahwa suami telah melanggar taklik talak. Tetapi alasan suami tidak memberi nafkah atau suami melanggar taklik talak tidak dapat dijadikan alasan bagi istri untuk mengajukan gugatan perceraian, karena alasan-alasan tersebut tidak termasuk alasan cerai yang sah yang telah ditetapkan secara jelas dalam Pasal 19 PP No.9 Tahun 1975 jo. penjelasan Pasal 39 UU No.1 Tahun 1974.[72]

Oleh sebab itu, jika jika perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan dan tidak ditemukan dasar hukum yang kuat untuk mengajukan alasan-alasan tertentu selain yang telah ditetapkan oleh undang-undang, maka status taklik talak yang diikrarkan suami setelah akad nikah menjadi sia-sia, karena

71 M. Yahya Harahap, *Materi Kompilasi*.., 91.
72 *Ibid.*

tidak mempunyai pengaruh apapun terhadap perkawinan maupun hal-hal yang berkaitan dengannya. Dalam konteks ini, agar tujuan diadakannya taklik talak benar-benar terwujud dan hak-hak istri dapat terlindungi maka isi perjanjian taklik talak itu harus menjadi bagian dari alasan yang sah untuk dijadikan dasar perceraian.

Sebenarnya, tanpa menjadikan pelanggaran taklik talak sebagai suatu alasan perceraian, seorang istri bisa saja mengajukan gugatan perceraian dengan alasan tindakan-tindakan suami itu sendiri. Tetapi kosekuensinya, alasan-alasan perceraian yang telah ditetapkan dalam undang-undang serta Kompilasi Hukum Islam harus ditambah sedemikian rupa sesuai dengan isi taklik talak yang dijanjikan suami. Paling tidak ada dua alasan yang perlu ditambahkan, yaitu: *pertama*, alasan tidak memberi nafkah wajib selama tiga bulan; *kedua,* alasan tidak memperdulikan (membiarkan) istri selama enam bulan. Sementara dua isi taklik talak lainnya sudah termasuk dalam alasan-alasan perceraian yang telah ditetapkan, yaitu: *pertama,* meninggalkan pihak istri selama dua tahun berturut-turut; *kedua,* menyakiti badan/jasmani istri.

Kedua alasan terakhir tersebut sudah termasuk alasan-alasan perceraian yang ditetapkan dalam Pasal 19 PP No. 9 Tahun 1975 jo. penjelasan 39 UU No. 1 Tahun 1974. Jadi seandainya isi taklik talak hanya terbatas sebagaimana yang tercantum dalam kutipan akta nikah, maka bisa saja pelanggaran taklik talak tidak dijadikan sebagai salah satu alasan perceraian, tetapi hanya cukup menambahkan kedua isi taklik talak tersebut dalam alasan-alasan perceraian, dan bahkan tanpa ada janji taklik talakpun istri sudah dapat mengajukan gugatan perceraian dengan kedua alasan tersebut.

PENUTUP

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa secara historis, taklik talak sudah diberlakukan sejak di era pemerintahan kerajaan Mataram. *Taklek Janji Dalem* atau *Taklek Janjining Ratu* bagi pengantin pria, bertujuan memberi kemudahan bagi wanita untuk melepaskan ikatan perkawinannya apabila ditinggalkan suami dalam jangka waktu tertentu. Dalam konteks kekinian, taklik talak sebagai komitmen suami kepada istri untuk menunaikan kewajibannya dan memberikan kesempatan bagi istri untuk menuntut suami yang melanggar janji taklik talak.

Dalam konteks hukum perceraian di Indonesia, taklik talak merupakan salah satu alasan perceraian yang tertuang di dalam Kompilasi Hukum Islam. Dalam perspektif kesetaraan, taklik talak menjadi instrumen dalam melindungi perempuan dari kesewenang-wenangan suami, karena istri berhak menuntut cerai suami yang telah melanggar taklik talak.[]

DAFTAR PUSTAKA

Abd al-Ati, Hammudah. *Keluarga Muslim*, alih bahasa Anshari Thayib. Surabaya: Bina Ilmu, 1984.

Abu Zahrah, Muhammad. *Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah*. ttp.: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1957.

Al-Gundur, Ahmad. *Al-Talaq Fi al-Syari'ah al-Islamiyah wa al-Qanun.* Mesir Dar al-Ma'arif, 1967.

Al-Jazairi, Abd al-Rahman. *Al-Fiqh 'Ala Mazahib al-'Arba'ah.* Beirut: Dar al-Fikr, 1986.

Al-Maqdisi, Abi Muchamad 'Abdullah Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Qudamah. *Al-Mugni Li Ibn Qudamah* .ttp.: Maktabah al-Jumhuriyah al-'Arabiah, t.t.

Al-Qurtubi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Ansari. *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an . A*l_Qahirah: Dar al-Katib al-'Arabi, 1957.

As-Siba'i, Mustafa. *Al-Mar'ah Baina al-Fiqh wa Al-Qanun.* Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1984.

Asy-Syafi'i, Al-Imam Abi 'Abdillah Muhammad Ibn Idris. *Al-Umm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1983.

Basyir, Ahmad Azhar. *Hukum Perkawinan Islam.* Yogyakarta: Bagian Penerbitan Fakultas Hukum UII, 1986.

C. Andreaanse, dan E. Gobee. *Nasehat-nasehat C. Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaiannya Kepada Pemerintah Hindia Belanda 1889-1936*, alih bahasa Sukarsi, Seri Khusus INIS VI. Jakarta: INIS, 1992.

Daly, Peunoh. *Hukum Perkawinan Islam: suatu Studi Perbandingan dalam Kalangan Ahlus-Sunnah dan Negara-negara Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.

Departemen Agama RI. *Kompilasi Hukum Islam.* Jakarta:

Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 1991/1992.

_____. *Pedoman Pembantu PPN.* Jakarta : Proyek Pembinaan Sarana Keagamaan Islam, Zakat Wakaf, 1993/1994.

_____, *Pedoman Pejabat Urusan Agama Islam*, edisi 2004 Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji, 2004.

Engineer, Asghar Ali. *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam*, alih bahasa Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, ttp.: Bentang Intervisi Utama, 1994.

Gunaryo, Ahmad. *Pergumulan Politik dan Hukum Islam; Reposisi Peradilan Agama dari Peradilan Pupuk Bawang menuju Peradilan yang Sesungguhnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Harahap, M. Yahya. *Hukum Perkawinan Nasional.* Medan: CV Zahir, tp.

Harjono, Anwar. *Hukum Islam Keluasan dan Keadilannya.* Jakarta: Bulan Bintang, 1987.

Kamal, Mukhtar. *Asas-asas Hukum Islam tentang Perkawinan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.

Kelib, Abdullah. "Beberapa Catatan Efektifitas Kompilasi Hukum Islam" dalam Dr. Moh. Mahfud MD., S.H., S.U. dkk (ed.) *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia.* Yogyakarta: UII Press, 1993.

Latif, HM. Djamil., dalam *Aneka Hukum Perceraian di Indonesia*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1985.

Lev, Daniel S. *Peradilan Agama Islam di Indonesia*, alih bahasa H. Zaini Ahmad Noch. Jakarta: PT Intermasa, 1986.

Musa, Muhammad Yusuf.*Ahkam al-Ahwal asy-Syakhsiyah fi al-*

Fiqh al-Islam. Mesir: dar al-Kitab al-'Arabi.

Nasution, Khoiruddin. "Menjamin Hak Perempuan dengan Taklik Talak dan Perjanjian Perkawinan", *Jurnal UNISA, Vol. XXXI*, *No 70*. Desember, 2008.

Noeh, Zaini Ahmad. "Pembacaan Sighat Taklik Talak sesudah Akad Nikah", *Jurnal Mimbar Hukum*, *No. 30*. Jakarta: Al Hikmah dan DITBINBAPERA Islam, 1997.

Sabiq, Al-Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1987.

Sosroatmodjo, Arso dan H.A. Wasit Aulawi. *Hukum Perkawinan di Indonesia.* Jakarta: Bulan Bintang, 1981.

Sudarsono, Sidik. *Masalah Administratif Dalam Perkawinan Ummat Islam Indonesia*. Jakarta: Fa "Dara", 1965.

Suwondo, Nani. *Kedudukan Wanita Indonesia Dalam Hukum dan Masyarakat*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1981.

Syaltut, Mahmud. *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, ttp.: Dar al-Qalam, 1966.

Syaltut, Syaikh Mahmud dan Syaikh M. Ali As Says. *Perbandingan Mazhab Dalam Masalah Fiqh*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

BAB IX
PROBLEM KEKERASAN DALAM RUMAH TANGGA DAN KETIMPANGAN RELASI KELUARGA

Jaenal Sarifudin

PENDAHULUAN

Pernikahan adalah sebuah ikatan lahir batin suami istri dan komitmen untuk hidup bersama yang bertujuan meraih kebahagiaan dan ketenteraman *(sakīnah).* Namun, ternyata dalam perjalanannya tidak semua pernikahan dapat mewujudkan tujuan tersebut. Ada beragam faktor yang menjadi sebab tidak tercapainya kehidupan keluarga yang *sakīnah*, di antaranya faktor ekonomi, moral sampai ketidakmampuan mengelola emosi dan miskomunikasi antarpasangan suami istri.

Problem lain yang memicu disharmonisasi rumah tangga adalah terjadinya Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT). Bahkan lebih jauh lagi, korban KDRT dapat mengalami stres dan traumatik yang mendalam.. Tidak sedikit pula, tindak KDRT yang sampai berujung pada hilangnya nyawa korban. Dalam konteks Hak Asasi Manusia, pelaku KDRT berarti telah melakukan pelanggaran berupa tindakan diskriminatif dan kekerasan fisik yang terjadi dalam lingkup keluarga.

Tindakan KDRT merupakan masalah sosial yang sangat serius. Namun di lapangan kurang mendapatkan perhatian yang

memadai dari masyarakat. Hal ini sangat erat kaitannya dengan ruang lingkup persoalan KDRT yang berada pada wilayah privasi keluarga, sehingga umumnya relatif terjaga kerahasiaannya. Masyarakat juga merasa *sungkan* atau bahkan tabu untuk turut campur memasuki persoalan keluarga orang lain.

Di sisi lain, banyak orang yang mengklaim wajar jika dalam kehidupan keluarga sesekali terjadi riak-riak persoalan dan pertengkaran. Suami selaku kepala keluarga pun dianggap wajar jika kemudian melakukan upaya untuk mengontrol dan mendisiplinkan atau mengarahkan istrinya dengan tindakan yang diperlukan. Kenyataan bahwa KDRT berada pada ruang perkawinan yang legal, menjadi kesulitan tersendiri bagi pihak lain untuk masuk dan melakukan intervensi advokatif di dalamnya.

Pada bab ini, penulis berargumen bahwa pemahaman terhadap teks-teks keagamaan yang terkesan memberikan justifikasi dan melegitimasi terjadinya kekerasan dalam rumah tangga harus diinterpretasi ulang, sehingga doktrin agama lebih tampak ramah terhadap kaum perempuan dan tidak bias gender. Pada saat yang sama, penulis mendorong sosialisasi massif kepada masyarakat luas dan penegakan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Pencegahan Kekerasan. Dengan demikian, negara mampu hadir melindungi pihak-pihak yang tersubordinasi dalam relasi keluarga dari kemungkinan mengalami tindak kekerasan.

BENTUK-BENTUK KEKERASAN DALAM RUMAH TANGGA

Menurut Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (UU PKDRT), Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT) adalah setiap perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara

fisik, seksual, psikologis dan atau penelantaran rumah tangga termasuk ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga.[1] Secara umum, KDRT lebih banyak terjadi dalam bentuk penganiayaan *(abuse)* secara fisik maupun emosional/psikologis yang merupakan suatu cara pengontrolan terhadap pasangan, terutama istri dalam kehidupan rumah tangga.[2] Pelaku tindak KDRT sebenarnya bisa suami atau pun istri, bisa juga anggota keluarga yang lain. Tetapi, umumnya selama ini, yang menjadi korban mayoritas adalah istri dan anak-anak.

Ada beberapa macam bentuk KDRT yang sering terjadi, yaitu: *pertama,* kekerasan fisik, adalah tindakan pelaku yang mengakibatkan rasa sakit, jatuh sakit atau luka berat.[3] Bahkan, kekerasan fisik dapat pula mengakibatkan pada kematian. Bentuknya bisa dilakukan dengan cara memukul korban, melempar, menampar, menendang, menjambak, membanting dan seterusnya. Tindak kekerasan fisik ini ada yang dikategorikan sebagai kekerasan fisik berat yang dapat mengakibatkan cedera berat dan ada pula yang dikategorikan sebagai kekerasan fisik ringan. Namun berulangnya tindak kekerasan fisik ringan dapat dianggap sebagai kekerasan fisik berat yang merupakan tindak pidana dengan ancaman hukuman tertentu.[4]

Bentuk yang *kedua* adalah kekerasan psikis. Kekerasan psikis adalah tindakan yang mengakibatkan ketakutan, hilangnya rasa percaya diri, hilangnya kemampuan untuk bertindak, rasa tidak berdaya, dan/atau penderitaan psikis

1 Undang-Undang RI nomor 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga pasal 1

2 Elli N. Hasbianto, "Kekerasan dalam Rumah Tangga; Sebuah Kejahatan yang Tersembunyi", dalam *Menakar "Harga" Perempuan*, (Bandung: Mizan, 1999), 191.

3 Undang-Undang RI nomor 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga pasal 6.

4 Musdah Mulia, *Ensiklopedia Muslimah Reformis, Pokok-pokok Pemikiran untuk Reinterpretasi dan Aksi,* (Tangerang Selatan: Penerbit Baca, 2020), 564.

berat pada seseorang.[5] Di antara contoh tindakan yang masuk dalam kategori kekerasan psikis adalah melakukan ancaman, penghinaan, pemaksaan, pengendalian, eksploitasi dan isolasi sosial terhadap korban. Kekerasan psikis ini dapat mengakibatkan korban mengalami stres, ketakutan dan trauma, merasa terteror, depresi sampai mengakibatkan gangguan jiwa. Dalam beberapa kasus bahkan dapat mengakibatkan korban menjadi gila dan melakukan upaya bunuh diri.

Ketiga adalah kekerasan seksual. UU PKDRT menyatakan bahwa kekerasan seksual adalah pemaksaan hubungan seks yang dilakukan terhadap orang yang menetap dalam lingkup rumah tangga pelaku, atau pemaksaan hubungan seks terhadap salah seorang dalam lingkup rumah tangganya dengan orang lain untuk tujuan komersial dan/atau tujuan tertentu.[6] Kekerasan seksual ini juga dapat berupa tindakan pelecehan seksual yang dapat mengakibatkan korban merasa terteror dan terhina. Baik dilakukan melalui tindakan atau ucapan. Juga hubungan seksual yang dilakukan dengan cara tidak wajar dan dapat mengakibatkan pasangan mengalami kesakitan atau merasa direndahkan; misalnya, memaksa pasangan melakukan *anal sex* atau melakukan cara-cara yang sadis untuk membangkitkan gairah seks. Lebih jauh juga dapat berwujud pemaksaan hubungan seksual, meskipun dengan pasangan yang sah, saat korban dalam keadaan kurang memungkinkan untuk melakukan hubungan badan; misalnya, pasangan dalam keadaan sakit, sangat mengantuk atau amat letih. Tindak kekerasan seksual ini juga banyak terjadi pada korban anak-anak dengan berbagai bentuknya, mulai dari pelecehan seksual, pemaksaan hubungan seks hingga eksploitasi seksual terhadap anak.

5 Undang-Undang RI nomor 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga pasal 7.

6 Undang-Undang RI nomor 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga pasal 8.

Bentuk yang *keempat* adalah kekerasan ekonomi, yaitu penelantaran orang dalam lingkup rumah tangga. Menelantarkan istri dan orang yang menurut hukum merupakan tanggung jawabnya adalah salah satu bentuk tindak KDRT. Termasuk bentuk kekerasan ini adalah menelantarkan anak, tidak menunaikan hak-hak anak, melakukan pemaksaan dan eksploitasi ekonomi terhadap anak, seperti mempekerjakan anak di bawah umur atau meminta anak-anak untuk melakukan pekerjaan-pekerjaan yang belum layak dilakukannya. Bentuk lainnya adalah tindakan seseorang yang mengakibatkan ketergantungan ekonomi dengan cara melarang anggota keluarganya untuk bekerja sehingga sepenuhnya ia akan mengalami ketergantungan dan berada di bawah kendali orang tersebut.[7] Hal ini termasuk pelanggaran terhadap HAM untuk bekerja dan melakukan aktualisasi diri. Semua bentuk KDRT pada hakikatnya adalah pelanggaran atas HAM dan martabat kemanusiaan.

FAKTOR-FAKTOR TERJADINYA KDRT

Ada beberapa faktor yang menjadi akar utama penyebab terjadinya tindakan KDRT. *Pertama* adalah faktor individu pelaku kekerasan. Artinya, pelaku KDRT melakukan kekerasan karena dorongan dari dalam dirinya sendiri; misalnya, latar belakang pelaku yang memiliki masalah dengan kesehatan jiwa dan mentalnya, atau ia mengalami stres dan frustasi yang dapat mengakibatkan seseorang lepas kendali emosinya sehingga melakukan tindak kekerasan. Hal ini dalam beberapa sisi juga memiliki korelasi dengan faktor kedewasaan, kematangan individu dan kesiapan menikah. Mereka yang menikah tanpa persiapan yang memadai, atau bahkan pernikahan yang dilakukan di bawah umur, sangat rentan mengalami stres dan problem pengendalian emosi. Tentu pada gilirannya hal ini

7 Undang-Undang RI nomor 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga pasal 9.

dapat memicu pada tindak kekerasan. Selain itu, kekerasan yang dilakukan juga bisa disebabkan oleh pengaruh minuman keras dan obat-obatan terlarang yang dikonsumsi seseorang.[8]

Hal tersebut terbukti dapat menyebabkan perilaku kekerasan karena menjadikan seseorang mudah emosi dan lepas kendali kesadarannya. Namun, sesungguhnya jika ditelisik lebih jauh, faktor individu ini juga memiliki irisan dengan persoalan sosial, yaitu persoalan ketimpangan relasi gender. Bawah sadar pelaku KDRT yang umumnya adalah laki-laki, mudah melakukan kekerasan karena telah tertanam anggapan superioritas dalam dirinya bahwa ia sebagai suami berhak untuk mengatur dan lebih jauh lagi melakukan tindakan-tindakan tertentu terhadap istrinya jika ia dianggap melakukan kesalahan. Oleh karena itu, kekerasan yang dilakukan seseorang juga ternyata sangat dipengaruhi faktor lingkungan sosial yang membentuk dirinya.[9]

Kedua adalah faktor *role model.* Seorang anak yang dibesarkan dan tumbuh dalam lingkungan keluarga yang kasar dan terbiasa melakukan tindak kekerasan akan sangat mungkin mengikuti perilaku tersebut.[10] Ia akan cenderung meniru pola kekerasan serupa terhadap pasangannya. Pola relasi keluarga orang tua sangat berpengaruh dalam membentuk pola relasi keluarga generasi selanjutnya. Seorang anak laki-laki yang biasa melihat ayahnya bertindak kasar terhadap ibunya, akan berpotensi menjadi pelaku kekerasan pula terhadap istrinya kelak. Apalagi tindak kekerasan itu terus dibiarkan terjadi berulang-ulang. Hal ini dapat menanamkan pandangan dalam bawah sadar anak, bahwa memang tindak kekerasan itu suatu

8 Hal ini juga diisyaratkan di dalam QS. Al-Maidah (5): 91 yang membicarakan tentang pengaruh minuman keras *(khamr).*

9 Hal ini sejalan dengan pandangan kalangan environmentalis yang menyatakan bahwa perilaku manusia dipengaruhi atau bahkan diciptakan oleh faktor-faktor lingkungan, yaitu masyarakat dan budaya. Lihat dalam Erich Fromm, *Akar Kekerasan; Analisis Sosio-Psikologis atas Watak Manusia,* terjemahan Imam Muttaqin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 33.

10 Elli N. Hasbianto, "Kekerasan dalam Rumah Tangga, Sebuah Kejahatan yang Tersembunyi", 194.

hal yang wajar dilakukan oleh suami, terutama ketika istri melakukan hal yang dinilai sebagai kesalahan. Dalam konteks ini, menjadi penting untuk memutus mata rantai kekerasan yang terjadi dalam lingkup keluarga agar tidak menjadi hal yang 'diwarisi' oleh generasi berikutnya.

Ketiga, adalah faktor sosial, yaitu kuatnya budaya patriarki yang hidup di tengah masyarakat. Budaya patriarki ini hampir merata menjadi sistem yang masuk ke seluruh ruang kehidupan manusia di seluruh dunia. Anggapan bahwa perempuan adalah pendamping laki-laki, makhluk yang tidak memiliki kecerdasan, ketangkasan, kekuatan dan kemampuan sebagaimana kaum laki-laki telah mengakar kuat di tengah masyarakat. Hal ini secara sosial menjadikan mereka seolah menjadi makhluk "kelas dua" yang secara struktur sosial berada di bawah kaum laki-laki. Maka, kemudian muncullah diskriminasi terhadap perempuan hanya semata berdasarkan perbedaan jenis kelamin.

KDRT secara umum banyak dialami oleh kaum perempuan (istri) akibat pola relasi yang tidak setara, selain juga dialami oleh anak-anak, karena umumnya mereka dianggap sebagai 'milik' orang tuanya. Pola pendisiplinan anak dengan tindakan yang mengarah kepada kekerasan juga masih dimaklumi sebagian masyarakat. KDRT terhadap istri mudah terjadi karena perempuan hampir selalu dalam posisi subordinat. Ketimpangan relasi gender sangat besar berpengaruh pada munculnya tindak KDRT ini, belum lagi adanya semacam pembenaran atas nama agama yang sering dilakukan oleh para pelaku KDRT. Contohnya adalah keyakinan bolehnya melakukan kekerasan (memukul) ketika istri dianggap *nusyūz,* dan juga anggapan bahwa kapan pun istri wajib melayani suaminya ketika diminta dan sebagainya. Fikih klasik yang secara umum terkesan memposisikan perempuan di bawah kaum laki-laki sangat mempengaruhi cara pandang masyarakat terhadap relasi suami istri yang tidak setara.

Keempat adalah faktor pemahaman dan tafsir agama yang bias gender. Hal ini memiliki keterkaitan erat dengan faktor sebelumnya, yaitu pengaruh kuatnya budaya patriarki. Budaya yang berpadu dengan tafsir agama akan memunculkan suatu kekuatan pandangan dan membentuk sistem dan norma sosial yang lebih kuat lagi. Agama adalah pandangan hidup yang sakral dan diyakini penganutnya sebagai garis ketentuan *ilāhiyah* yang memiliki nilai kebenaran mutlak. Sesuatu yang dikaitkan dengan doktrin dan atas nama agama akan mendapatkan legitimasi yang sangat kuat. Di saat bersamaan, hal ini akan memberikan pengaruh yang sangat besar dalam membentuk perilaku umat beragama, terutama di kalangan masyarakat yang secara umum memiliki karakter taat menjalankan ajaran agamanya.

Persoalan pemahaman dan tafsir agama yang bias gender sesungguhnya ada dalam semua agama, termasuk Islam. Latar belakang sosial masyarakat Arab sebagai tempat ajaran Islam bermula dan menjadi 'mitra dialog' wahyu jelas memiliki pengaruh terhadap pola interpretasi ajaran agama. Telah mafhum bahwa masyarakat Arab Abad ke-6 Masehi saat itu berada dalam sistem sosial yang sangat patriarki. Al-Qur'an pun merekam beberapa penggal pandangan ekstrem masyarakat Arab yang sangat merendahkan kaum perempuan. Di antaranya adalah sikap mereka yang sangat kecewa dan marah ketika mengetahui bahwa anak yang dilahirkan istrinya berjenis kelamin perempuan. Bahkan, sebagian mereka sampai tega mengubur hidup-hidup bayi perempuan mereka sendiri.[11] Hal ini terjadi karena mereka menganggap anak perempuan itu tidak berharga dan tidak bisa dibanggakan. Lebih jauh, mereka menganggap anak perempuan sebagai aib dan kehinaan.

Islam datang dengan membawa pesan keadilan dan kesetaraan manusia di hadapan Tuhan. Laki-laki dan perempuan adalah makhluk Tuhan yang setara dan memiliki potensi yang

11 QS. An-Nahl (16): 58.

sama dalam meraih kemuliaan. Banyak ayat al-Qur'an yang secara mendasar menunjukkan hal tersebut.[12] Namun demikian, tradisi dan bawah sadar pandangan misoginis masyarakat terhadap perempuan tidaklah habis terkikis. Banyak di antara mereka yang tetap memperlakukan perempuan dengan diskriminatif dan tidak sejalan dengan esensi norma ajaran Islam yang egaliter dan berkeadilan. Bahkan, meskipun sudah berjarak belasan abad dari masa di saat perempuan tidak dianggap sebagai manusia yang utuh dan telah memasuki era kesetaraan serta penghargaan penuh atas hak-hak kemanusiaan. Ironisnya pula, masih banyak dijumpai para tokoh dan pemuka agama yang belum mampu menangkap spirit kesetaraan dan keadilan gender dalam Islam. Akibatnya, mereka masih juga menyampaikan tafsir agama dan pandangan fikih yang bias gender, yakni pemahaman keagamaan yang belum mendudukkan kaum perempuan pada relasi yang setara dengan kaum laki-laki.

PROBLEM GENDER DAN PEMAKNAAN TEKS

Persoalan utama yang menjadi latar belakang dan faktor penyebab terjadinya KDRT adalah problem ketimpangan relasi gender dalam keluarga. Secara sederhana gender adalah perbedaan jenis kelamin yang bukan biologis dan kodrati. Perbedaan biologis jenis kelamin *(sex)* merupakan kodrat Tuhan, sementara gender adalah perbedaan antara laki-laki dan perempuan yang didasarkan pada konstruksi sosial. Perbedaan yang bukan kodrat tetapi ia diciptakan melalui proses sosial dan budaya yang panjang. Perbedaan perilaku antara laki-laki dan perempuan selain yang biologis sebagian besar justru terbentuk melalui proses sosial budaya ini. Oleh sebab itu, gender bisa berubah-ubah dari waktu ke waktu, sementara jenis kelamin tidak berubah. Perbedaan peran yang didasarkan pada perbedaan jenis kelamin ini ternyata pada gilirannya banyak memposisikan

12 Misalnya bisa dibaca dalam QS. Al-Hujurat (49): 13 dan QS. An-Nahl (16): 97.

kaum perempuan sebagai makhluk yang dianggap lebih rendah derajatnya di bawah kaum laki-laki. Selain itu, diferensiasi gender juga menimbulkan beberapa masalah yang perlu digugat, yakni ketidakadilan yang ditimbulkan oleh perbedaan gender seperti subordinasi, marginalisasi, pelabelan negatif *(stereotype),* kekerasan *(violence)*, dan beban kerja ganda.[13]

Di antara persoalan krusial dalam problem gender dan KDRT adalah pemaknaan teks keagamaan tertentu seputar relasi keluarga. Ada sejumlah teks yang berpotensi dijadikan pembenaran oleh sebagian kalangan untuk melegitimasi tindakan kekerasan dalam keluarga. Pada bagian ini, akan diulas dua hal yang merupakan titik paling rawan dalam persoalan pemaknaan teks terkait KDRT, yaitu konsep *nusyūz* dan relasi seksual.

Konsep *Nusyūz*

Ibnu Manzhūr di dalam Kamus *Lisān al-'Arab* mendefinisikan *nusyūz* sebagai kebencian suami atau istri kepada pasangannya.[14] Senada dengan pengertian tersebut, Wahbah al-Zuhailī memaknai *nusyūz* sebagai rasa benci dan ketidakpatuhan salah satu dari suami istri terhadap pasangannya.[15] Secara lebih jelas, *nusyūz* dimaknai sebagai sikap tidak suka dan pembangkangan yang dilakukan oleh suami maupun istri kepada pasangannya. Juga sikap mencederai komitmen *(wanprestasi)* atas ikatan pernikahan beserta hal-hal yang melekat dalam sebuah relasi perkawinan. Pada dasarnya segala tindakan negatif dalam relasi pasangan suami istri yang melemahkan ikatan pernikahan

13 MA. Sahal Mahfudh, Kata Pengantar dalam Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, *Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKis, 2001), ix. Lihat juga Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Prespektif Al-Quran,* (Jakarta: Paramadina, 1999), 35-36.

14 Jamaluddin Muhammad Ibn Manzhūr, *Lisān al-'Arab,* Vol. V (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), 418.

15 Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Vol. IX, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2000), 6855.

sehingga menjadi jauh dari kondisi *sakīnah* adalah termasuk kategori *nusyūz*,[16] baik dilakukan oleh suami maupun istri.

Konsep *nusyūz* selama ini secara umum sering dipahami secara kurang berimbang. Ia terkesan hanya dialamatkan kepada pihak istri. Sementara itu, tindakan serupa yang dilakukan oleh suami seringkali tidak dianggap sebagai *nusyūz* karena posisi suami sebagai kepala keluarga yang dianggap memiliki banyak kewenangan. Oleh karena itu, pemahaman yang kemudian terbangun adalah bahwa *nusyūz* merupakan pelanggaran komitmen seorang istri dan sikap membangkang atau tidak taat terhadap suami. Dalam tataran praktisnya, segala sikap istri yang tidak menuruti keinginan dan perintah suami sering dianggap sebagai perbuatan *nusyūz.* Istri yang menolak diajak berhubungan badan karena alasan tertentu, kelelahan misalnya, juga bisa saja dianggap *nusyūz*. Hanya karena suami tidak bisa menerima alasan yang dikemukakan oleh istri. Bahkan, kemudian ada suami yang menakut-nakuti istri dengan mengemukakan riwayat hadis yang menyatakan bahwa istri yang menolak diajak suaminya berhubungan badan maka akan dilaknat oleh Malaikat sampai pagi.[17]

Dalam kasus lain, juga banyak sikap istri yang rentan untuk dituding sebagai *nusyūz.* Misalnya, istri keluar rumah tanpa izin suami dan berbeda pilihan dalam hal-hal yang sebenarnya merupakan hak personal. Penulis pernah menjumpai seorang suami yang menganggap istrinya membangkang hanya karena perbedaan afiliasi politik. Istri menjadi simpatisan sebuah partai yang berbeda dengan partai pilihan suaminya. Suami kemudian menganggap istrinya *nusyūz* karena tidak menuruti keinginannya untuk masuk ke dalam partai pilihannya yang dianggapnya lebih baik dan lebih Islami. Pemaknaan konsep *nusyūz* semacam ini tentu merupakan sikap yang berlebihan

16 Faqihuddin Abdul Kodir, *Qiraah Mubadalah; Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam,* (Yogyakarta: Ircisod, 2019), 410.

17 Muslim ibn Hajjaj an-Naisāburi, *Sahih Muslim*, Vol. III (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), 157.

(ghuluw), tidak proporsional, dan tidak mencerminkan nilai keadilan serta penghargaan atas hak-hak perempuan sebagai individu.

Anggapan suami bahwa istri telah berbuat *nusyūz* ini dalam banyak kasus sering berujung pada tindak kekerasan terhadap istri. Mulai dari kekerasan verbal, psikis sampai kekerasan fisik. Ironisnya banyak yang melakukan tindak kekerasan tersebut dengan mengatasnamakan agama. Menurut mereka tindakan memukul istri yang berbuat *nusyūz* dan tidak taat terhadap suami dibolehkan dalam Alquran. Mereka beralasan pada pemahaman teks QS. an-Nisa (4): 34 yang menyatakan; *"Perempuan-perempuan yang kalian khawatirkan nusyuznya, maka nasihatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur dan pukullah mereka."* Kalimat *wadhribūhunna* di dalam ayat ini umumnya dimaknai sebagai kebolehan memukul istri yang telah berbuat *nusyūz.*[18] Hal ini dapat saja menyebabkan terjadinya tindak KDRT dengan menjustifikasi pada penafsiran teks suci agama. Seorang suami bisa saja merasa tidak bersalah saat ia melakukan pemukulan yang ternyata membuat istrinya tersakiti atau bahkan mengalami trauma. Ia merasa mengantongi izin dari agama untuk melakukan tindakan itu saat istrinya dianggap telah berbuat *nusyūz.* Bahkan lebih jauh lagi, bisa saja seorang suami merasa telah mengamalkan syariat dan tuntunan Al-Qur'an dengan memukul istrinya yang dianggap berbuat *nusyūz*. Ini tentu sebuah persoalan serius. Padahal, klaim seorang suami bahwa suatu perbuatan yang telah dilakukan oleh seorang istri masuk dalam kategori *nusyūz* juga nyatanya tidak selalu benar. Seringkali, *nusyūz* itu hanya sebuah anggapan dan tuduhan seorang suami terhadap istrinya yang tidak menuruti keinginannya. Terkadang, kesalahan-kesalahan manusiawi biasa yang dilakukan oleh seorang istri langsung dianggap dan dikategorikan sebagai perbuatan *nusyūz*. Ini juga problem yang

18 Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya,* (Semarang: Toha Putra, 1999), 123.

tidak kalah serius. Di sini tampak dan terasa sekali relasi kuasa seorang suami terhadap istri dalam kehidupan berumahtangga.

Di dalam kitab *'Uqūd al-Lujjain*, salah satu literatur fikih klasik yang sangat populer di pesantren tradisional, disebutkan bahwa jika istri tidak berhias seperti yang diinginkan suami, keluar rumah tanpa izin, dan menampakkan wajahnya kepada orang lain, maka sang istri bisa dianggap *nusyūz.* Pada tingkatan tertentu, jika seorang istri tidak mau menerima nasihat suaminya bisa saja suami memukulnya.[19] Meski dalam literatur fikih juga disebutkan bahwa pukulan itu tidak boleh dilakukan dengan keras dan berakibat pada rasa sakit, namun pemahaman dan tindakan seperti ini sangat berpotensi mengantarkan pada tindak KDRT. Di dalam konteks yang lain, juga pemahaman atas kata *wadhribūhum* pada bunyi teks hadis yang menganjurkan orang tua untuk memukul anaknya yang belum tertib salat saat usianya telah memasuki sepuluh tahun. Hal ini juga bisa saja mengantarkan pada tindak kekerasan terhadap anak jika hadis ini tidak dipahami dengan baik dan proporsional.

Memaknai kalimat *wadhribūhunna* yang berasal dari kata *dharaba* dengan arti 'memukul' tidaklah sepenuhnya salah. Secara umum, para ulama memang memaknai demikian. Harus diakui inilah pemahaman *mainstream* dalam kitab-kitab tafsir dan literatur fikih klasik. Namun hal yang perlu digarisbawahi adalah bahwa pukulan yang dilakukan itu sekali-kali tidak boleh sampai menyakiti apalagi melukai istri. Para ulama menyebutnya sebagai pukulan ringan yang bermotivasi kasih sayang untuk mengingatkan kesalahannya, seperti kisah Nabi Ayub yang diperintahkan memukul istrinya dengan beberapa helai rerumputan.[20] Memperingatkan kesalahan yang dilakukan seseorang memang adakalanya perlu penekanan dan ketegasan

19 Muhammad Nawawi al-Bantani, '*Uqud al-Lujjain fi Bayan Huquq az-Zaujain,* (Surabaya: Dar al-'Ilm, t.t.), 5.

20 Lihat QS. Shad (38): 44.

jika upaya yang lain tidak membuahkan hasil. Di sisi lain, memang harus diakui bahwa memaknai *dlaraba* dalam ayat ini dengan arti 'memukul' masih berpotensi memberi peluang terhadap tindak kekerasan atas nama agama. Hal ini terutama berlaku bagi mereka yang tidak bisa memaknai istilah ini secara proporsional dan juga mereka yang memiliki pembawaan temperamental lagi kasar. Pada banyak kasus, tindakan memukul ini juga sering dibarengi dengan emosi atau bahkan luapan kemarahan. Maka untuk melaksanakan sebuah pukulan ringan yang lembut berdasarkan kasih sayang seperti tafsir *mainstream* ayat di atas pada tataran praktiknya bukanlah suatu hal yang mudah. Ia tetap memiliki potensi untuk terjadinya tindak kekerasan.

Dalam konteks ini, penting kiranya untuk menengok pendapat ulama yang memberikan makna lain dalam memahami ayat ini. Di antaranya adalah pendapat Muhammad Abduh yang tidak memaknai kalimat *wadhribūhunna* pada ayat tersebut dengan arti memukul, melainkan pada makna lain, yaitu mendidik atau memberikan pelajaran.[21] Di dalam Kamus *Lisān al-'Arab*, kata *dharaba* memang memiliki beberapa makna, yaitu memukul, bersetubuh, melerai, mencampuri, menjelaskan dan menjauhi.[22] Muhammad Abduh lebih memilih makna 'menjelaskan', yang kemudian dikembangkan menjadi memberikan edukasi. Makna *dharaba* dalam arti 'menjelaskan' ini pun banyak dipakai pada ayat-ayat yang lain di dalam al-Quran.[23]

Menurut Nasaruddin Umar, memaknai ayat tersebut sebagai kebolehan memukul istri, meski tidak sampai menyakiti, adalah tetap rentan. Nasaruddin lebih memilih pada makna yang lain, yaitu anjuran untuk mencampuri atau menggauli istri. Makna ini dinilainya lebih sejalan dengan tujuan mendasar perkawinan yaitu untuk menciptakan ketenteraman dan kasih

21 Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan*, (Jakarta: Gramedia, 2014), 90.
22 Jamaluddin Muhammad Ibn Manzhur, *Lisān al-'Arab*, 543.
23 Misalnya dapat dilihat dalam QS. At-Tahrim (66): 10-11.

sayang. Lebih jauh menurut Nasaruddin, perilaku memukul istri ini juga terbukti dikecam oleh Rasulullah dalam banyak riwayat hadis. Memukul dan berlaku kasar terhadap perempuan adalah merupakan ciri masyarakat tribal dan pengaruh kuat dari tradisi misoginis.[24]

Konsep *nusyūz* jika dibaca dengan cermat sebenarnya adalah sebuah konsep yang menggambarkan pelanggaran komitmen perkawinan dan sikap mengabaikan pasangan, baik hal itu dilakukan oleh istri maupun oleh suami. Istri bisa berbuat *nusyūz,* demikian pula suami. Jika mereka melanggar komitmen pernikahan, mencederai institusi suci perkawinan, maka ia berarti telah berbuat *nusyūz.* Al-Qur'an secara berimbang juga menyebutkan konsep *nusyūz* ini, baik dalam konteks perbuatan suami maupun istri. Hal ini dapat ditemui pada QS. An-Nisa (4): 34 dan QS. An-Nisa (4): 128. Dengan demikian, bukan hanya istri yang bisa dan berpotensi melakukan *nusyūz*, tetapi suami juga sangat bisa berbuat yang sama. Bahkan, jika melihat realitas saat ini, penulis menduga kuat bahwa kasus perilaku *nusyūz* yang dilakukan oleh para suami lebih banyak. Termasuk di dalamnya problem perselingkuhan, penelantaran dan KDRT.

Relasi Seksual

Salah satu ketimpangan yang sangat mencolok dalam relasi suami istri adalah persoalan relasi seksual. Banyak kalangan memposisikan istri sebagai pelayan suami yang harus memberikan *khidmah* terbaiknya untuk suami. Persoalan seks lebih sering dianggap sebagai kewajiban istri untuk memenuhi kebutuhan biologis suami daripada dipahami sebagai sebuah hak bersama; kapan pun diminta, istri dituntut untuk siap melayani keinginan suami. Tentu pemahaman seperti ini akan mengakibatkan posisi istri menjadi tersubordinasi dan tidak

24 Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan*, 89.

setara, di samping juga rentan mengalami perlakuan yang tidak semestinya.

Salah satu bentuk KDRT adalah kekerasan seksual yang dialami oleh pasangan. Pemaksaan hubungan seks saat pasangan dalam keadaan yang tidak memungkinkan untuk melakukannya karena dalam kondisi sakit, letih, sangat mengantuk adalah di antara contohnya. Selain itu, dapat pula berwujud praktik seks tidak normal dan menyimpang serta adanya unsur kekerasan yang dalam banyak kasus dilakukan suami terhadap istri. Hal ini sering disebut sementara kalangan dengan istilah *marital rape,* pemerkosaan dalam perkawinan atau pemerkosaan terhadap istri, karena umumnya yang menjadi objek adalah istri. Istilah ini memang tidak begitu populer karena pengaruh besarnya otoritas seksual suami terhadap istri.

Ada sebuah ayat yang sering dipahami dan dijadikan sebagai legitimasi supremasi seksual suami atas istri, yaitu QS. Al-Baqarah: 223; *"Istri-istrimu adalah (laksana) ladang tempat bercocoktanam bagimu, maka datangilah ladangmu itu bagaimana saja kamu kehendaki."* Sebagian kalangan menyebutkan arti kalimat *annā syi'tum* dalam ayat tersebut dengan makna bagaimana saja dan kapan saja sekehendak suami selama disalurkan pada tempat yang seharusnya *(farji).* Ayat ini sering dijadikan dasar oleh kaum laki-laki untuk melegitimasi otoritas seksualnya atas istri. Istri dipahami seumpama ladang yang dapat ditanami atau digarap kapan pun dan dengan teknik apa pun sesuai selera laki-laki. Tentu hal ini tidak sejalan dengan pesan kesalingan dan kesetaraan yang menjadi landasan relasi yang berkeadaban. Lebih jauh, bahkan pemahaman demikian sebenarnya telah melenceng dari pesan ayat yang sebenarnya. Ayat tersebut turun untuk merespon pertanyaan sebagian sahabat yang menanyakan mitos yang berkembang saat itu bahwa orang yang menggauli istrinya dari belakang akan mengakibatkan anak yang dilahirkan nantinya menjadi juling. Ayat tersebut

tegas memberikan bantahan.[25] Sehingga semestinya ayat ini dipahami dalam konteks demitologi seksual yang ada di tengah masyarakat saat itu. Bukan menjadi legitimasi laki-laki untuk memperlakukan istri sekehendaknya tanpa memperhatikan kondisi dan kenyamanan istri saat berhubungan badan.

Idealnya, hubungan seksual dalam pernikahan menjadi hak yang dapat dinikmati bersama. Bukan superioritas dan dominasi salah satu pihak untuk memaksakan keinginan dan hasratnya. Anggapan bahwa kewajiban istri adalah harus selalu siap melayani keinginan dan hasrat seksual suami kapan pun diminta tentu patut untuk dipersoalkan. Hal ini jelas memposisikan relasi seksual yang tidak setara. Al-Qur'an menggambarkan bahwa relasi ideal suami istri adalah *hunna libāsun lakum wa antum libāsun lahunn*, masing-masing menjadi pakaian bagi pasangannya. Di antara fungsi pakaian adalah memberikan perlindungan dan kenyamanan. Tentu jika muncul pemaksaan dan tidak mau memahami keadaan serta kondisi pasangan, berarti telah menyalahi isyarat dalam ayat tersebut. Bahkan, secara umum juga mengabaikan perintah Allah agar mempergauli pasangan dengan cara dan sikap yang *ma'rūf.*

Ironisnya, persoalan kekerasan dan kesewenang-wenangan suami dalam relasi seksual ini tidak banyak yang terungkap jika dibandingkan dengan realitas yang ada. Hal ini masih dianggap tabu oleh sebagian masyarakat untuk membicarakannya karena dianggap sebagai wilayah privasi terdalam dalam sebuah keluarga. Di sisi lain juga banyak istri yang menerima dengan sabar dan pasrah atas keadaan yang dihadapi. Hal tersebut dianggap sebagai sebuah aib keluarga jika disampaikan ke pihak lain. Bahkan yang lebih memprihatinkan lagi, banyak pula kaum perempuan yang tidak menyadari bahwa

25 Abi al-Hasan 'Ali al-Wahidi, *Asbāb al-Nuzūl*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1991), 47. Lihat pula dalam Muhammad 'Ali al-Sābunī, *Safwat at-Tafāsir,* Vol. I (Jakarta, Dār al-Kutub al-Islamiyah, 1999), 142.

ia mengalami kekerasan seksual. Hal ini terjadi karena mereka memahami bahwa melayani dan memberikan kepuasan seksual dengan cara bagaimana pun adalah sebuah kewajiban dan *khidmah* seorang istri terhadap suami.

Dengan pemahaman masyarakat yang belum sepenuhnya menyadari problem ketimpangan relasi ini, dapat dipahami mengapa Rancangan Undang-Undang Pencegahan Kekerasan Seksual (RUU PKS) tidak mendapatkan dukungan yang nyaring dari masyarakat. Padahal, RUU tersebut memiliki tujuan penting, di antaranya untuk memberikan perlindungan hukum bagi kaum perempuan yang rentan mengalami tindakan kekerasan seksual dalam lingkup keluarga. Namun ironisnya, sebagian kalangan menilai RUU PKS ini memang layak ditolak karena dianggap bertentangan dengan norma agama. Tentu hal ini menjadi sebuah keprihatinan bahwa ternyata persoalan gender dan HAM ini memang belum dipahami dengan baik oleh banyak kalangan masyarakat. Di sisi lain sekaligus memberikan kesadaran bahwa gerbong pemikiran yang mengusung tema-tema kesetaraan dan advokasi atas hak-hak perempuan memang harus terus ditarik melaju.

UPAYA PENCEGAHAN KDRT

Identifikasi atas akar persoalan KDRT adalah hal yang harus dilakukan agar selanjutnya dapat diupayakan langkah-langkah yang tepat untuk menghapus tindak kekerasan domestik ini. Ada beberapa hal yang menurut penulis harus dilakukan dan disosialisasikan sebagai bagian dari upaya mencegah, atau setidaknya meminimalisasi terjadinya tindak KDRT ini.

Kesiapan Menikah

Pernikahan adalah suatu tahap kehidupan anak manusia yang memiliki banyak konsekuensi. Seseorang yang telah menikah

akan diikat dengan sejumlah komitmen dan tanggung jawab yang tidak sederhana. Al-Qur'an menyebut lembaga pernikahan sebagai perjanjian yang kokoh *(mītsāqan ghalīzhan).*[26] Dalam konteks ini, suatu keniscayaan, dalam memasuki pintu gerbang pernikahan semestinya calon pasangan memiliki kesiapan dan bekal yang memadai. Menikah jelas membutuhkan banyak persiapan. Tentu jika mereka menginginkan pernikahan dan kehidupan rumah tangganya itu berjalan dengan baik dan bahagia. Menikah dan berkeluarga dalam pandangan agama adalah ibadah yang sangat panjang durasi waktunya. Jika mereka yang hendak menunaikan peribadatan tertentu dituntut untuk belajar dan menyiapkan diri dengan baik, misalnya keharusan mengikuti bimbingan *manāsik* bagi yang hendak menunaikan ibadah haji dan umrah, maka demikian pula semestinya mereka yang hendak menikah. Para calon pengantin jelas perlu diberikan bekal dan dibimbing untuk bisa menyiapkan diri dengan baik.

Ada beberapa kesiapan yang seharusnya dimiliki oleh calon pengantin sebelum menikah. *Pertama,* kesiapan fisik dan psikis. Hal ini menyangkut faktor kematangan fisik dan kesiapan organ reproduksi. Juga kesiapan psikologis yang juga banyak terkait dan dipengaruhi kematangan fisik seseorang. Mereka yang hendak menikah harus dipastikan dalam keadaan sehat fisik dan sehat mental. Sehingga dalam konteks ini pendewasaan usia nikah adalah hal yang sangat penting. RUU Perkawinan mengatur bahwa usia minimal seseorang menikah harus telah genap 19 tahun.[27] Walaupun angka ini sebenarnya juga dinilai

26 QS. An-Nisa (4): 21.

27 Ketentuan usia 19 tahun ini sesuai dengan Undang-Undang nomor 16 tahun 2019. Sebelum berlakunya Undang-Undang ini, usia minimal nikah ditetapkan 19 tahun untuk laki-laki dan 16 tahun untuk perempuan. Hanya saja, mereka yang berusia dibawah 19 tahun pada praktiknya juga tetap bisa saja menikah secara resmi, asalkan mendapatkan dispensasi kawin dari Pengadilan. Menurut data Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung RI, di lingkup Pengadilan Agama pada tahun 2020 terdapat 63.231 permohonan dispensasi kawin yang dikabulkan. Sehingga angka perkawinan bawah umur ternyata sangat tinggi. Lihat dalam *Alarm Perkawinan Anak,* Republika, 29 September 2021.

oleh banyak kalangan belum mencukupi kriteria yang ideal untuk mencapai ukuran kematangan tersebut. Kematangan fisik dan psikis sangat menentukan seseorang dalam hal kedewasaan menyikapi permasalahan dan mengelola emosi. Seseorang yang belum matang dan dewasa tentu cenderung akan bersikap yang tidak semestinya ketika dihadapkan pada persoalan dan situasi sulit. Hal ini juga sangat memungkinkan mereka memperturutkan ego dan amarahnya serta melakukan tindakan kekerasan.

Kedua adalah kesiapan ekonomi. Pernikahan dan hidup berkeluarga jelas meniscayakan kesiapan materi, terutama bagi suami yang memiliki kewajiban untuk memberikan nafkah bagi anggota keluarganya; para calon suami jelas dituntut untuk siap bertanggungjawab menanggung biaya hidup berumah tangga. Meski tentu suami istri sebaiknya saling bekerja sama dan saling membantu dalam segala hal, termasuk dalam persoalan ekonomi keluarga. Kesiapan ekonomi ini penting dan juga telah diingatkan oleh Rasulullah dalam riwayat hadis bahwa seseorang yang ingin menikah hendaklah memiliki *istithā'ah*.[28] Menurut data, faktor terbesar terjadinya konflik rumah tangga dan perceraian adalah persoalan ekonomi. Konflik bermotif ekonomi ini juga sangat rentan memicu tindak KDRT, baik kekerasan fisik maupun penelantaran anggota keluarga. Bahkan tidak sedikit pula terjadi kasus kekerasan seksual dengan memaksa istri atau anak-anak untuk melacurkan diri. Maka kesiapan ekonomi dalam pernikahan merupakan hal yang dapat meminimalisasi kemungkinan terjadinya tindak KDRT.

Ketiga adalah adalah kesiapan ilmu dan wawasan. Bekal ilmu berumah tangga adalah hal yang sangat penting. Calon pengantin akan menjadi suami atau istri dan kelak akan menjadi orang tua bagi anak-anaknya. Di sisi lain, mereka juga akan terjun dalam kehidupan sosial masyarakat. Peran-peran tersebut tentu memiliki tugas dan tanggung jawab yang membutuhkan bekal

28 Muslim ibn Hajjaj an-Naisaburi, *Sahih Muslim,* Vol. I, 368.

ilmu dan wawasan. Maka, merupakan keniscayaan bagi calon pengantin untuk membekali diri dengan bekal ilmu. Melalui pemahaman ilmu yang benar pula seseorang akan mengetahui bahwa segala bentuk kekerasan adalah hal yang bertentangan dengan fitrah dan naluri akal sehat. Kekerasan tentu saja juga bertentangan dengan ruh dan nilai agama yang mengajarkan harmoni dan kedamaian. Oleh sebab itu, calon pengantin yang memiliki bekal ilmu berkeluarga yang cukup tentu harapannya tidak akan melakukan tindakan-tindakan yang tergolong KDRT. Dalam konteks ini menjadi sangat urgen agar program bimbingan perkawinan bagi calon pengantin yang dicanangkan Kementerian Agama RI dapat berjalan dengan baik dan efektif.

Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf

Kata *mu'āsyarah* dalam bahasa Arab dibentuk berdasarkan *sīghah musyārakah baina al-itsnain,* kebersamaan antara dua pihak. Dengan demikian, *mu'āsyarah bi al-ma'rūf* adalah suatu pertemanan, kekerabatan, kekeluargaan yang terkandung makna kebersamaan dan keakraban dalam pergaulan di antara mereka yang berlandaskan nilai-nilai kebaikan yang sudah dikenal baik dalam masyarakat. Wahbah al-Zuhailī menjelaskan bahwa perintah untuk *mu'āsyarah bi al-ma'rūf* dalam pernikahan menunjukkan istri memiliki hak atas suami, sebagaimana suami memiliki hak atas istri. Dasar dari pembagian hak dan kewajiban ini adalah *'urf* (tradisi) dan fitrah.[29]

Tujuan mendasar sebuah ikatan pernikahan adalah untuk mendapatkan ketenteraman *(sakīnah)* yang dibangun di atas mahligai cinta *(mawaddah)* dan kasih sayang *(rahmah).*[30] Hubungan yang melandasi sebuah ikatan pernikahan tentu saja adalah nilai-nilai kebaikan, kelembutan, dan keinginan untuk saling mengasihi dan menyayangi. Maka, segala bentuk tindak kekerasan dalam lingkup kehidupan rumah tangga pada dasarnya

29 Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Vol. IX, 6842.

30 QS. Al-Rum (30): 21.

jelas bertentangan dengan makna dan tujuan pernikahan. Setiap mereka yang menikah diperintahkan Tuhan untuk selalu berlaku baik terhadap pasangannya. Prinsip yang paling penting dalam membangun relasi keluarga yang tenteram dan harmonis adalah *mu'āsyarah bi al-ma'rūf.* Ia merupakan kata kunci relasi suami istri yang memiliki makna mempergauli dan bermuamalah dengan pasangan secara baik, adil dan mengedepankan nilai-nilai kasih sayang. Al-Qur'an juga menyatakan bahwa seandainya dijumpai kekurangan dan hal-hal yang kurang disukai di dalam diri pasangannya, hendaklah suami atau istri bisa bersabar, bijak, dan tetap mempergaulinya dengan baik karena tentu masih banyak kebaikan yang ada dalam diri pasangannya.[31]

Pesan moral Al-Qur'an jelas melarang segala bentuk tindak kekerasan dalam relasi pernikahan. Hal itu tercermin melalui beberapa kata kunci dalam relasi pernikahan, di antaranya *mu'āsyarah bi al-ma'rūf*, *sakīnah mawaddah wa rahmah, mītsaqan ghalīzhan*[32] dan *libās.*[33] Hal ini yang semestinya digarisbawahi dan dijadikan sebagai pegangan pokok dalam kehidupan berkeluarga. Apabila timbul permasalahan, riak-riak perselisihan dan konflik dalam relasi suami istri atau bahkan sampai pada hal yang dianggap sebagai *nusyūz* dalam diri pasangan, maka seharusnya hal tersebut dapat diselesaikan dengan cara yang *ma'rūf* dan mengedepankan komunikasi yang baik. Segala bentuk kekerasan seharusnya dihindari dan jangan sampai menjadi pilihan untuk menyelesaikan persoalan. Sebagaimana dikutip oleh Musdah Mulia, Ibnu Abbas memaknai pernikahan sebagai *mītsaqan ghalīzhan* atau perjanjian yang kokoh karena ketika ayah atau wali menikahkan putrinya pada hakikatnya ia tengah mengambil janji dari calon suami agar ia memiliki komitmen untuk setia hidup bersama dengan

31 QS. Al-Nisa (4): 19.
32 QS. Al-Nisa (4): 21.
33 QS. Al-Baqarah (2): 187.

rukun dan damai.[34] Hal inilah yang harus dijaga dengan penuh komitmen dan kesungguhan untuk mewujudkannya.

Musyawarah dan *as-Sulh*

Dalam kehidupan berkeluarga, munculnya permasalahan dan riak-riak pertengkaran adalah hal yang biasa dan wajar. Agama mengajarkan agar persoalan dan konflik yang mungkin terjadi dalam kehidupan berumah tangga seharusnya dapat dihadapi dengan sabar dan mengedepankan prinsip musyawarah. Segala masalah niscaya dapat dibicarakan dan diselesaikan tanpa harus melakukan tindakan kekerasan yang justru akan semakin membuat masalah menjadi *ruwet*. Secara umum, Al-Qur'an mengajarkan manusia untuk bermusyawarah dalam menghadapi segala persoalan.[35] Hal ini juga selaras dengan nilai dasar falsafah bangsa, yaitu Pancasila. Sehingga hal pertama yang semestinya dilakukan saat terjadi persoalan dan konflik adalah mengkomunikasikan dengan pasangan untuk mencari solusi dari permasalahan.

Musyawarah yang dilakukan ini adalah upaya untuk mencapai titik temu dan perdamaian atas permasalahan dan konflik yang terjadi. Al-Qur'an menyebutnya dengan *al-sulhu*.[36] Upaya damai merupakan cara terbaik dan selaras dengan nafas agama. Cara ini selain menunjukkan kedewasaan dan kelapangan dada, juga merupakan cara yang paling aman. Selain itu juga, upaya ini merepresentasikan sikap demokratis dan pemaaf.[37] Perdamaian adalah cara terbaik dalam menyelesaikan konflik, tidak terkecuali konflik dalam rumah tangga. Al-Qur'an menyatakan dengan tegas bahwa *al-sulhu khair,*[38] perdamaian

34 Musdah Mulia, *Ensiklopedia Muslimah Reformis, Pokok-pokok Pemikiran untuk Reinterpretasi dan Aksi,* (Tangerang Selatan: Penerbit Baca, 2020), 568.

35 QS. Asy-Syura (42): 38.

36 QS. An-Nisa (4): 128.

37 Musdah Mulia, *Ensiklopedia Muslimah Reformis*, 573.

38 QS. An-Nisa (4): 128.

adalah hal terbaik.

Apabila upaya perdamaian internal yang dilakukan suami istri belum berhasil menyelesaikan persoalan, Al-Qur'an menganjurkan untuk menempuh upaya mediasi melalui *hakam* atau penengah.[39] Ada pihak-pihak yang diminta untuk memberikan pertimbangan dan nasihat atas problem yang dihadapi. Sebaiknya mediator ini diutamakan dari kalangan keluarga terdekat masing-masing yang bijak, netral dan lebih mengenal karakter keduanya. Dalam konteks saat, upaya penyelesaian ini bisa juga melalui mediator dan konsultan keluarga profesional.[40] Upaya yang dianjurkan Al-Qur'an melalui mekanisme *hakam* ini memperlihatkan semangat Al-Qur'an untuk menyelesaikan konflik yang terjadi dengan cara damai dan mengedepankan musyawarah.[41] Pesan moralnya jelas, agama sesungguhnya melarang terjadinya tindakan kekerasan dalam rumah tangga.

Menghadirkan Fikih Berwawasan Gender

Akar utama munculnya KDRT adalah problem ketimpangan relasi gender dalam keluarga. Selain kuatnya budaya patriarki di tengah masyarakat, tafsir agama dan fikih yang bias gender diyakini menjadi salah satu persoalan pokok pula. Hal ini dianggap dapat mendorong dan menjadi pembenaran seseorang melakukan KDRT dengan berlindung di balik tafsir agama yang tidak tepat. Upaya kontekstualisasi fikih klasik dan reinterpretasi atas beberapa tema kunci dalam relasi keluarga

39 QS. An-Nisa (4): 35.

40 Mediator profesional adalah perseorangan atau lembaga yang memiliki kompetensi dan keahlian khusus sebagai mediator problematika keluarga. Seperti Penghulu di KUA, Konselor Badan Penasihatan Pembinaan dan Pelestarian Perkawinan (BP4) yang ada di tingkat Kecamatan sampai tingkat Pusat, juga mediator di Pengadilan Agama.

41 Lebih jauh tentang hal ini dapat dibaca dalam Nur Taufiq Sanusi, *Fikih Rumah Tangga, Prespektif Alquran dalam Mengelola Konflik Menjadi Harmoni,* (Depok, Elsas, 2011). Buku ini berasal dari penelitian Disertasi pada Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

penting dilakukan. Misalnya, reinterpretasi konsep *nusyūz, ridha, khidmah,* ketaatan pada suami dan sebagainya. Konsep-konsep tersebut—yang selama ini memposisikan suami sebagai tempat istri memberikan segala pengabdiannya—sudah saatnya dimaknai ulang. Pemaknaan sempit terhadap konsep-konsep ini, selain tidak memposisikan manusia sebagai hamba Allah yang setara, juga dapat mencederai nilai-nilai HAM.

Pada kenyataannya, literatur fikih yang secara umum dijadikan pegangan umat Muslim, baik berupa kitab kuning maupun buku-buku bacaan yang secara luas beredar, masih banyak memuat materi yang bias gender. Sebagai contoh, di kalangan pesantren tradisional salah satu kitab populer yang dijadikan materi pembelajaran tentang fikih keluarga adalah kitab *'Uqūd al-Lujjain*, selain kitab-kitab fikih lain yang juga memuat sub pembahasan tentang bab nikah. Kitab tipis tersebut hemat penulis sangat bias gender dan berpotensi membawa kepada pemahaman yang tidak setara jika tidak dibaca dengan baik dan kritis. Hal yang dikhawatirkan adalah bisa menjadi justifikasi pada tindakan-tindakan subordinasi yang dilakukan oleh para suami, misalnya pemaknaan konsep *nusyūz* yang dapat memicu tindak kekerasan. Apalagi, secara umum wawasan tentang kesetaraan gender dan HAM di tengah masyarakat dirasakan masih sangat kurang.

Dalam konteks ini, menjadi satu hal yang penting dan niscaya, untuk menghadirkan pemahaman fikih baru dalam relasi keluarga yang progresif dan berprespektif keadilan. Hal itu bisa dilakukan dengan menyediakan bahan ajar dan bahan bacaan fikih keluarga yang berwawasan gender. Pelatihan-pelatihan tentang tema tersebut perlu juga diberikan kepada para tokoh agama dan tokoh masyarakat, penyuluh agama Islam, dan mereka yang banyak berbicara serta bersentuhan dengan persoalan fikih keluarga dan pernikahan. Hal ini diharapkan dapat memberikan

wawasan dan kesadaran baru bagi mereka. Harapannya, mereka dapat memberikan pengaruh pada lingkaran masyarakat yang lebih luas.[42]

Upaya reinterpretasi fikih ini sangat penting karena selain merupakan kewajaran ilmiah, juga sebagai konsekuensi tuntutan kebutuhan zaman. Fikih adalah produk pemikiran ulama dalam upaya memahami pesan-pesan agama. Sebagai produk pemikiran, tentu ia bukan sesuatu yang mutlak dan antikritik. Ia adalah produk pemikiran manusia yang relatif dan nilai kebenarannya sesuai zamannya. Karenanya, sebuah kewajaran sekaligus keniscayaan bahwa para ulama dan sarjana muslim terus melahirkan produk pemikiran baru *(ijtihād)* dari masa ke masa. Lingkup sosial, tempat dan masa yang dihadapi umat Muslim dan para ulama yang berbeda tentu wajar jika kemudian menghasilkan pemikiran yang tidak sama dalam pesoalan yang dihadapi. Hal ini sejalan dengan kaidah yang menyatakan *taghayyur al-fatwa bi hasbi taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwāl wa an-niyāt wa al-'awāid,*[43] bahwa perubahan produk fatwa hukum dapat terjadi karena perbedaan zaman, berbedanya tempat, keadaan, niat, dan kebiasaan. Kaidah ini dengan berbagai redaksinya telah disepakati oleh para ahli hukum Islam *(fuqahā*) dari masa ke masa.

Abdullah Saeed dalam bukunya, *Islamic Thought,* sebagaimana dikutip oleh Yusdani, menyebutkan ada enam karakteristik yang paling penting dalam mewujudkan pemikiran Islam agar mampu menjawab perubahan

42 Sebagai contoh, hal ini telah dilakukan oleh Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta bekerjasama dengan Norwegian Center for Human Right (NCHR) Oslo University yang dikemas melalui berbagai program sejak tahun 2013. Program ini juga melibatkan para Kepala KUA, Penghulu dan Penyuluh Agama Islam di wilayah Daerah Istimewa Yogyakarta dan sekitarnya sebagai peserta pelatihan maupun fasilitator kegiatan. Disamping itu program ini juga menerbitkan publikasi buku seputar tema fikih, HAM, perlindungan kaum minoritas dan isu-isu gender.

43 Ibn Qayyim al-Jauziyah*, I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 4.

zaman. *Pertama,* beberapa bidang hukum Islam tradisional membutuhkan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat muslim saat ini. *Kedua,* perlunya metodologi baru dalam berijtihad untuk menjawab permasalahan-permasalahan hukum Islam era kontemporer. *Ketiga,* perlunya mengkombinasikan atau mengintegrasikan secara kreatif pemikiran ulama tradisional dengan pemikiran modern yang dinamis. *Keempat,* dinamika dan perubahan sosial baik pada ranah intelektual, hukum, ekonomi maupun teknologi harus dapat direfleksikan dalam hukum Islam. *Kelima,* tidak mengikatkan diri pada madzhab hukum dan pandangan keagamaan tertentu. *Keenam,* lebih meletakkan titik tekan pemikirannya pada keadilan sosial, keadilan gender, HAM, dan relasi harmonis antara Muslim dan non-Muslim.[44]

Sosialisasi dan Penegakan UU PKDRT

Kehadiran UU No. 23 Tahun 2004 tentang Pencegahan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (UU PKDRT) pada hakikatnya merupakan upaya negara melindungi pihak-pihak yang tersubordinasi dalam relasi keluarga dari kemungkinan mengalami tindak kekerasan. Namun realitasnya, fenomena KDRT tetap menjadi peristiwa yang terus berulang dan dialami banyak sekali korban, terutama perempuan (istri) dan juga anak-anak. Tentu selain upaya-upaya yang telah disebutkan di atas, sosialisasi UU PKDRT ini sangat penting untuk dilakukan. Harus diakui bahwa masyarakat umum banyak yang belum memahami persoalan KDRT dengan baik, apalagi membaca regulasinya. Sehingga mereka banyak yang tidak mengetahui bahwa tindakan-tindakan tertentu terhitung sebagai KDRT dan memiliki ancaman hukuman pidana.

44 Yusdani, *Menuju Fikih Keluarga Progresif,* (Yogyakarta: Kaukaba, 2011), hlm. 121-122.

Di sisi lain, regulasi ini juga harus ditegakkan agar bisa mengedukasi masyarakat umum, memunculkan efek jera bagi pelakunya dan mencegah orang dari mudah melakukan tindak kekerasan. Dalam konteks ini, menjadi penting keberadaan lembaga-lembaga yang memiliki perhatian terhadap persoalan kekerasan terhadap perempuan semacam Women's Crisis Center. Selain berperan dalam mensosialisasikan hal-hal terkait KDRT dan regulasinya, lembaga seperti ini juga besar peranannya dalam memberikan advokasi terhadap korban KDRT yang umumnya banyak dialami kaum perempuan. Selain itu juga, perlu dijalin koordinasi dan kerjasama antar lembaga yang menangani persoalan KDRT agar dapat dilakukan tindakan yang lebih terpadu, termasuk konseling untuk korban dan pelaku KDRT.

Selanjutnya, perlu disosialisasikan pula bagaimana relasi keluarga yang dapat memberikan proteksi dan terlindunginya anggota keluarga dari tindak KDRT. Selain materi UU Penghapusan KDRT, sosialisasi UU Perlindungan Anak juga penting dilakukan. Anak menempati peringkat kedua sebagai korban tindak kekerasan dalam lingkup keluarga setelah istri. Dalam konteks Kantor Urusan Agama (KUA), hal ini semestinya dijadikan salah satu muatan materi utama dalam bimbingan perkawinan (Binwin) bagi calon pengantin yang akan menikah.[45] Harapannya, calon keluarga baru ini memiliki

45 Salah satu kebijakan Kementerian Agama adalah diberikannya pembekalan bagi para calon pengantin yang akan melangsungkan pernikahan di KUA. Pembekalan ini dikemas dalam bentuk Bimbingan Perkawinan (Binwin) yang umumnya dilaksanakan selama dua hari. Materi pembekalan merujuk pada buku berjudul *Fondasi Keluarga Sakinah* yang diterbitkan oleh Subdit Bina Keluarga Sakinah Kementerian Agama RI. Menurut hemat penulis, buku ini cukup baik menyajikan berbagai pengetahuan yang diperlukan untuk membekali calon pengantin. Apalagi nama-nama yang terlibat dalam penulisan buku ini adalah para aktivis dan akademisi yang sangat peduli pada isu-isu kesetaraan gender seperti Faqihuddin Abdul Kodir, Nur Rofiah, Alisa Wahid dan sebagainya. Sehingga buku panduan ini telah memuat pentingnya kesadaran relasi berkeadilan gender dalam keluarga. Hanya dalam amatan penulis, yang menjadi persoalan adalah tidak setiap pemateri atau fasilitator yang terlibat pembekalan tersebut memiliki semangat dan kesadaran pentingnya sensitivitas gender. Sehingga hal itu tidak selalu menjadi prespektif utama dalam membahas persoalan-persolan keluarga yang

pemahaman yang baik tentang relasi dan hak-hak keluarga, juga pemahaman seputar KDRT. Muaranya tentu diharapkan akan tumbuh kesadaran untuk membina rumah tangga dalam bingkai harmoni, cinta kasih dan kesetaraan serta menjauhkan diri dari segala bentuk tindakan kekerasan. Segala bentuk kekerasan pasti hanya akan menjauhkan dari cita-cita membentuk keluarga yang bahagia *sakīnah mawaddah warahmah.* Tindakan kekerasan yang digunakan untuk menyelesaikan suatu persoalan dalam kehidupan berumahtangga bukanlah jalan keluar yang selaras dengan ajaran agama. Islam mengajarkan kearifan dan kelembutan sikap dalam segala hal. Terlebih terhadap pasangan hidup, seseorang yang seharusnya dilindungi dan diperlakukan dengan penuh cinta kasih.

Selain terhadap istri, KDRT juga banyak dialami oleh anak-anak sebagai korbannya. Hampir setiap hari diberitakan terjadinya kasus kekerasan terhadap anak di berbagai media. Ironisnya, hal itu banyak dilakukan oleh orang tuanya sendiri, atau kalangan terdekatnya. Anak sering menjadi korban berbagai macam tindak kekerasan. Mulai dari kekerasan seksual, kekerasan fisik maupun penelantaran yang dilakukan oleh keluarganya sendiri. Problem kekerasan terhadap anak adalah juga sebuah fenomena gunung es. Kekerasan yang terjadi dan tidak diketahui oleh masyarakat diyakini masih sangat banyak atau bahkan lebih banyak jika dibandingkan dengan kasus kekerasan yang dilaporkan.

Ada beberapa macam tindak kekerasan yang banyak dilakukan terhadap anak dalam lingkup keluarga. Kekerasan fisik dan psikis, kekerasan verbal, perundungan, penelantaran, kekerasan seksual, eksploitasi anak dan tindak kekerasan lainnya. Kekerasan terhadap anak banyak yang tidak terungkap dan atau tidak dilaporkan. Di antara sebabnya karena sebagian masyarakat

rentan terjadi subordinasi. Belum lagi dalam realitasnya ada juga pemateri yang membuat bahan materi sendiri dan tidak mengacu pada buku panduan tersebut.

memiliki anggapan bahwa hal itu merupakan wilayah privasi keluarga. Oleh sebab itu, persoalan itu diselesaikan di lingkup keluarga yang bersangkutan. Banyak juga masyarakat yang beranggapan bahwa anak adalah milik orang tuanya. Orang tua dianggap memiliki wewenang untuk melakukan hal-hal tertentu sebagai cara mendidik dan mengatur anak. Pola pendisiplinan dalam mendidik anak melalui tindakan yang mengarah kepada kekerasan dalam batas-batas tertentu ternyata juga masih dimaklumi oleh sebagian masyarakat. Berdasarkan pelaporan pada Sistem Informasi Online Perlindungan Perempuan dan Anak, hingga 3 Juni 2021 terdapat 3.122 kasus kekerasan terhadap anak. Komnas Perlindungan Anak (KPA) juga mendapat laporan 2.726 tindak kekerasan terhadap anak selama periode Maret 2020 sampai Juni 2021.[46] Angka yang sudah tinggi ini diyakini masih jauh di bawah kasus yang sesungguhnya terjadi. Sangat banyak kasus kekerasan terhadap anak yang tidak dilaporkan atau bahkan yang tidak diketahui oleh publik.

Kekerasan terhadap anak yang terjadi dalam lingkup keluarga umumnya terjadi pada keluarga yang kurang memiliki kedekatan hubungan. Oleh karena itu, di antara salah satu cara untuk meminimalisasi terjadinya kekerasan terhadap anak adalah menguatkan kembali simpul-simpul keluarga, selain juga melakukan gerakan penguatan keluarga dan lingkungan. Dengan demikian, lingkungan juga dapat berperan sebagai kontrol sosial terhadap keluarga di sekitarnya. Tentu saja, persoalan-persoalan lain yang turut menjadi pemicunya juga harus diberikan perhatian. Persoalan ekonomi, yang diduga menjadi salah satu titik persoalan, harus menjadi perhatian bersama, khususnya oleh pemerintah melalui kebijakan ekonomi yang dapat menyentuh kalangan masyarakat miskin dan rentan ini.

46 Bagong Suyanto, *Anak Korban Kekerasan,* Opini Harian Republika, 9 September 2021.

PENUTUP

Untuk mencegah dan menyadarkan pelaku KDRT, baik terhadap pasangan maupun anggota keluarga yang lain, pada akhirnya hal utama yang harus ditanamkan adalah kesadaran bahwa tujuan dibangunnya sebuah keluarga adalah untuk menggapai kebahagiaan bersama. KDRT, meskipun mungkin didorong untuk memberikan penyadaran atas kesalahan yang dilakukan atau sebagai upaya pendisiplinan, adalah hal yang kontraproduktif dan tidak akan menyelesaikan masalah. Justru sebaliknya, KDRT akan berpotensi memperumit persoalan yang ada, selain juga akan menjauhkan dari tujuan tercapainya kebahagiaan dan ketenteraman. Oleh karena itu, segala bentuk tindak kekerasan harus dicegah dan dihindarkan. Sikap mengutamakan musyawarah, perdamaian, dan tindakan edukatif komunikatif yang lainnya niscaya akan lebih efektif dalam menyelesaikan permasalahan yang ada dalam keluarga. Sikap ini juga lebih sejalan dengan pesan moral agama dan penghargaan atas nilai-nilai kemanusiaan.

Apabila dijumpai segelintir teks keagamaan yang terkesan memberi peluang terjadinya sebagian tindakan yang dikategorikan kekerasan, diperlukan keberanian untuk melakukan reinterpretasi untuk mencari makna yang mengedepankan prinsip kasih sayang sebagai ajaran agama yang bersifat *qath'ī.* Nabi mengingatkan bahwa sebaik-baik manusia adalah yang terbaik sikapnya kepada keluarganya. Pasangan hidup, anak-anak dan keluarga adalah amanah Tuhan yang harus diperlakukan dengan baik, lembut, dan penuh tanggung jawab. Nabi sangat menyukai kelembutan dalam segala hal dan mencintai orang yang memiliki sikap dan perilaku yang lembut; menjauhkan diri dari perangai kasar dan keras hati. Di atas segalanya, menghapus segala bentuk kekerasan tentu hal yang sangat sejalan dengan misi agama dan teladan Nabi yang bermuara pada manifestasi nilai-nilai keluhuran akhlak

dan kasih sayang. Harapannya, setiap diri pasangan suami istri mampu mengaktualisasikan ajaran mulia Islam yang *rahmatan lil 'ālamīn.*[]

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Kodir, Faqihuddin, *Qiraah Mubadalah; Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam,* Yogyakarta, Ircisod, 2019.

Abdurrahman, Asjmuni, *Qaidah-Qaidah Fiqih*, Jakarta, Bulan Bintang, 1987.

Bantani, Muhammad Nawawi al-, '*Uqud al-Lujjain fi Bayan Huquq az-Zaujain,* Surabaya: Dar al-'Ilm, t.t

Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya,* Semarang, Toha Putra, 1999.

Fromm, Erich, *Akar Kekerasan; Analisis Sosio-Psikologis atas Watak Manusia,* terjemahan Imam Muttaqin, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2008.

Hasbianto, Elli N., "Kekerasan dalam Rumah Tangga; Sebuah Kejahatan yang Tersembunyi", dalam *Menakar "Harga" Perempuan*, Bandung, Mizan, 1999.

Ibn Hajjaj, Muslim an-Naisaburi, *Sahih Muslim*, Beirut, Dar al-Fikr, t.t.

Ibn Manzhur, Jamaluddin Muhammad, *Lisan al-'Arab,* Beirut, Dar al-Fikr, 1990.

Jauziyyah, Syamsuddin Ibn Qayyim al-, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Beirut, Dar al-Fikr, t.t.

Mas'udi, Masdar F., *Islam & Hak-Hak Reproduksi Perempuan, Dialog Fiqih Pemberdayaan,* Bandung, Mizan, 2000.

Muhammad, Husein, *Fiqh Perempuan*, *Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta, LKis, 2001.

Mulia, Musdah, *Ensiklopedia Muslimah Reformis, Pokok-pokok Pemikiran untuk Reinterpretasi dan Aksi,* Tangerang Selatan, Penerbit Baca, 2020.

Sabuni, Muhammad 'Ali As-, *Safwat at-Tafasir,* Jakarta, Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1999.

Sanusi, Nur Taufiq *Fikih Rumah Tangga, Prespektif Alquran dalam Mengelola Konflik Menjadi Harmoni,* Depok, Elsas, 2011.

Subdit Bina Keluarga Sakinah Kementerian Agama RI, *Fondasi Keluarga Sakinah*, Jakarta, Ditjen Bimas Islam Kementerian Agama RI, 2017.

Suyanto, Bagong, *Anak Korban Kekerasan,* Opini Harian Republika, 9 September 2021.

Umar, Nasaruddin, *Ketika Fikih Membela Perempuan*, Jakarta, Gramedia, 2014.

----------, *Argumen Kesetaraan Jender Prespektif Alquran*, Jakarta, Paramadina, 1999.

Sekretariat Negara RI, *Undang-Undang RI nomor 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga.*

----------, *Undang-Undang RI nomor 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak.*

Wahidi, Abi al-Hasan 'Ali al-, *Asbab an-Nuzul*, Beirut, Dar al-Fikr, 1991.

Yusdani, *Menuju Fikih Keluarga Progresif,* Yogyakarta, Kaukaba, 2011.

----------, *Fikih Keluarga Era Milenial, Menuju Fikih Keluarga Berkeadaban,* Yogyakarta, Pustaka Satu, 2020.

Zuhaili, Wahbah az-, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Damaskus, Dar al-Fikr, 2000.

BAB X
ABORSI KORBAN PERKOSAAN:
Anotasi Fikih Medis Berbasis Kemaslahatan

Muhammad Abdul Rohman Al Chudaifi
Siti Muliana

PENDAHULUAN

Pemerkosaan merupakan bagian dari kekerasan seksual. Di Indonesia, kekerasan seksual mengalami peningkatan setiap tahun. Walaupun mandat utama Komnas Perempuan sendiri adalah penghapusan kekerasan seksual. Dikutip dari laporan Catatan Tahunan (CATAHU) Komnas Perempuan tahun 2021, bahwa sepanjang tahun 2020 Komnas Perempuan menerima setidaknya 955 kasus kekerasan seksual yang terjadi di ranah RT/RP maupun ranah publik. Ironisnya, tidak semua korban kekerasan seksual mendapat keadilan dan pemulihan dari berbagai dampak kekerasan seksual yang dialaminya. Hal itu terjadi karena selain peraturan perundang-undangan yang menjadi hambatan, juga cara kerja dan perspektif aparat penegak hukum hingga bahkan tidak terintegrasinya sistem hukum pidana dengan sistem pemulihan dan budaya yang mempersalahkan korban.[1]

Salah satu dampak kekerasan seksual yang dialami oleh korban adalah kehamilan yang tidak diinginkan. Namun, dalam hukum Islam, terutama Komplikasi Hukum Islam, mayoritas

1 Catatan Tahunan (CATAHU) 2021 Kekerasan Terhadap Perempuan Tahun 2020, Jakarta 5 Maret 2021.

hukum yang ada tidak ramah terhadap korban penyintas kekerasan seksual yang hamil dari korban pemerkosaan. Dalam perundang-undangan di Indonesia, aborsi dapat dilakukan pada kehamilan akibat pemerkosaan atau gawat daurat medis. Namun dalam kasus kehamilan akibat pemerkosaan, meskipun peraturan perundang-undangan tidak menetapkan persyaratan khusus, dalam praktiknya petugas kesehatan biasanya meminta persetujuan hakim untuk melegalkan aborsi. Ironisnya, proses legalisasi tersebut dapat memakan waktu lebih lama dari usia kehamilan itu sendiri.

Mayoritas hukum dalam fikih klasik misalnya, mengharamkan aborsi baik sebelum atau sesudah ditiupkannya ruh. Hal itu memberi gambaran bahwa hukum fikih klasik masih terpaku pada pemahaman tekstual. Pada perkembangannya, pemahaman hukum Islam mengalami pergeseran paradigma dari yang semula tekstual perlahan menuju pemahaman kontekstual. Bagaimanapun, konteks ahli hukum Islam klasik yang dalam hal ini juga termasuk para fukaha dalam pengambilan putusannya tidak dapat dipisahkan dari kondisi sosio historis saat para fukaha tersebut berfatwa.

Oleh sebab konteks dan problem masyarakat semakin beragam seiring dengan perkembangan zaman, diperlukan kacamata hukum yang lebih kontekstual, bukan stagnan pada konteks beberapa abad silam. Terlebih lagi, apa yang telah dilakukan/buah ijtihad fukaha setelah meninggalnya Nabi adalah sebuah penafsiran keagamaan, dan pemahaman tersebut bukanlah agama itu sendiri. Oleh sebab itu, dengan menggunakan sudut pandang *maqāsid syarī'ah* sebagai titik pijakan diharapkan hukum Islam dapat kembali pada ruhnya; sebagaimana diungkapkan oleh al-Syātibī, alasan syariah diturunkan kepada manusia adalah untuk menciptakan kemaslahatan yang isinya lima jenis perlindungan: agama, akal, jiwa, harta, dan keturunan.[2]

2 Syafiq Hasyim, *Bebas dari Patriarkhisme Islam* (Depok: KataKita, 2010), 5-6.

Dengan demikian, tanpa menafikan pendapat para fukaha di masa lalu, pembahasan ini berusaha untuk mengkaji ulang pendapat para fukaha dalam kaitannya terhadap hukum aborsi sebab pemerkosaan dengan berbagai pertimbangan konteks dan spirit dari hukum Islam sendiri *(maqāsid syarī'ah).* Bagaimana mungkin kita bisa menghukumi problem yang muncul pada masa sekarang dengan model jawaban yang sesungguhnya dipergunakan untuk menjawab problem yang muncul pada masa lalu. Oleh karena itu, pada bab ini penulis mencoba untuk menggali signifikansi dalam hukum Islam di masa lalu tersebut untuk kemudian dikontekstualkan di masa sekarang.

TENTANG ABORSI DAN PERKOSAAN

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) aborsi memiliki arti pengguruan kandungan. Adapun dalam perspektif medis dan hukum, aborsi memiliki istilah latin *abortus provocatus* yang berarti mengakhiri kehidupan kandungan dalam rahim perempuan dengan sengaja. Istilah *abortus provocatus* dan *abortus spontaneus* perlu dibedakan karena memiliki arti yang berbeda. Jika istilah pertama merujuk pada pengguguran alias aborsi, sedangkan istilah kedua merujuk pada keguguran. Sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Samiatul Kiptiyah, aborsi menurut kacamata kedokteran, sebagaimana juga dipaparkan oleh dokter Gulardi, adalah berhentinya (mati) dan dikeluarkannya kehamilan sebelum 20 minggu (dihitung dari haid terakhir) atau berat janin kurang dari 500 gram atau panjang janin kurang dari 25 cm. Umumnya, aborsi terjadi sebelum kehamilan tiga bulan. Sementara itu, Institute for Social Studies and Action dalam *Info Kit on Women's Health* mendefinisikan aborsi sebagai penghentian kehamilan setelah tertanamnya telur (*ovum*) yang telah dibuahi dalam rahim (*uterus*) sebelum usia janin (*fetus*) mencapai 20 minggu.[3]

3 Samiatul Kiptiyah, Hukum Aborsi Pemerkosaan: Analisis Terhadap PP Nomor 61 Tahun 2014 Tentang Kesehatan Reproduksi Perspektif Fiqih Wahbah al-Zuhaili, *Skripsi*, UIN

Dalam bahasa Arab, istilah aborsi diartikan *al-ijhād* yang merupakan bentuk masdar dari kata *ajhada*, yang berarti lahirnya janin karena dipaksa atau lahir dengan sendirinya sebelum tiba saatnya. Para fukaha mengartikan aborsi dengan istilah *isqāt* (menjatuhkan), *tarh* (membuang), *ilqā'* (melempar), dan *imlās* (melahirkan dalam keadaan mati). Secara terminologis, para fukaha mengartikan aborsi dengan redaksi yang berbeda, namun bermuara pada substansi yang sama. Ibrāhim al-Nakhā'ī berpandangan bahwa aborsi adalah pengguguran janin dari rahim ibu hamil, baik sudah berbentuk sempurna atau belum. Hal yang tidak jauh berbeda juga diungkapkan oleh 'Abdullah bin Ahmad yang mengungkapkan bahwa aborsi adalah merusak makhluk yang ada dalam rahim perempuan. Demikian pula menurut Abdul Qadir Audah, aborsi adalah pengguguran kandungan dan perampasan hak hidup janin atau perbuatan yang dapat memisahkan antara janin dan ibunya. Dalam pandangan al-Ghazālī, aborsi adalah pelenyapan nyawa janin atau merusak sesuatu yang sudah terkonsepsi.[4]

Sementara itu, perkosaan merupakan sebuah tindak kekerasan yang dilakukan baik terhadap perempuan maupun laki-laki. Adapun pengertian dari kekerasan terhadap perempuan sendiri adalah tindakan memaksakan terhadap perempuan dengan menggunakan tubuh dan seksualitas perempuan sebagai medium atau arenanya. Namun demikian, kekerasan terhadap perempuan belum sepenuhnya dipahami oleh masyarakat dan aparatur penyelenggara negara. Demikian pula halnya dengan ketidakpahaman bahwa perempuan kerap menjadi korban kekerasan dan rentan mengalami pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM).[5] Catatan Tahunan (CATAHU) yang

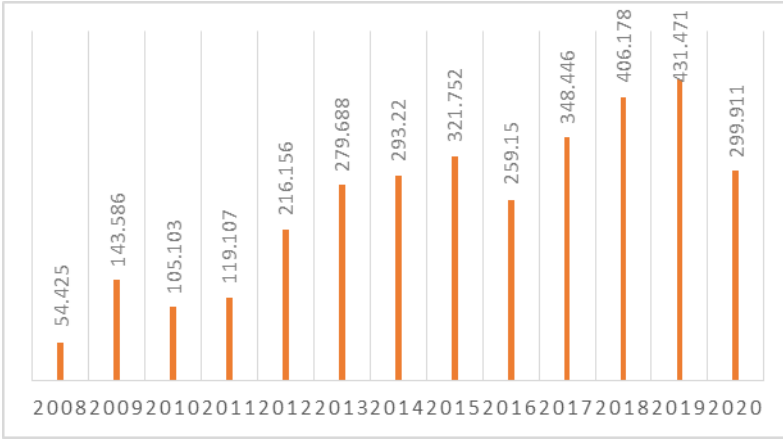
Maulana Malik Ibrahim, 2019, 25-26.

4 Rohidin, Pengaturan Aborsi Korban Pemerkosaan Berbasis pada Prinsip Maslahah, *Jurnal Pandecta*, vol. 10, No. 2, (Desember 2015), 260.

5 Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan, *Membangun Keadilan bagi Perempuan Korban Kekerasan: Perkembangan Konsep Sistem Peradilan Pidana Terpadu Penanganan Kasus Kekerasan terhadap Perempuan (SPPT-PKKTP)*, (Komnas Perempuan:

dirilis oleh Komnas Perempuan pada 2021 menggambarkan berbagai spektrum kekerasan terhadap perempuan yang terjadi sepanjang 2020 dengan kasus-kasus tertinggi dalam pola baru yang cukup tinggi.

Dengan semakin meningkatnya fenomena kekerasan terhadap perempuan sebagaimana yang paparkan dalam CATAHU Komnas Perempuan berikut, tidak dapat dipungkiri bahwa kasus demikian tersebut berbanding lurus dengan maraknya kasus aborsi di kalangan perempuan hamil. Terlebih lagi, pemerkosaan tidak dapat dibatasi oleh tempat, waktu dan situasi alias pemerkosaan bisa terjadi kapan dan dimana saja. Bahkan, korban kekerasan seksual lebih banyak dari kalangan dan orang-orang terdekat. Berikut grafik data kekerasan seksual yang meningkat hampir setiap tahun berdasarkan CATAHU Komnas Perempuan 2021.



Grafik 1:

Jumlah perempuan korban kekerasan tahun 2020 dalam catatan tahunan Komnas Perempuan berdasarkan jumlah KTP Tahun 2008-2020 CATAHU 2021

Jakarta, 2018), 5.

Salah satu factor terjadinya kekerasan seksual terhadap kaum perempuan adalah adanya relasi gender yang tidak setara di masyarakat. Dampaknya, kemudian adanya pembedaan antara laki-laki dan perempuan yang pada akhirnya menciptakan pola relasi kuasa yang timpang. Relasi kuasa yang timpang ini menjadi akar dari adanya pemaksaan satu kehendak dari seseorang kepada orang lain, atau dari sekelompok atau institusi kepada kelompok lain. Bahkan, dalam banyak kasus kekerasan terhadap perempuan, kedudukan dan relasi yang tidak seimbang antara pelaku dan korban telah menjadi faktor utama penyebab kekerasan terhadap perempuan. Karena itulah perempuan menjadi bagian dari kalangan masyarakat rentan, di mana hak-haknya perlu dibela dan dilindungi.

Dikutip dari media sosial *Narasinewsroom* pada Sabtu, 16 Oktober 2021, seorang siswi SD di Jombang diperkosa hingga hamil. Di saat yang bersamaan, ketika keluarga korban melaporkan kasus tersebut ke polisi dan mengajukan permohonan aborsi legal, polisi justru menolaknya dengan alasan keputusan tersebut diambil berdasarkan diskusi bersama. Solusi yang ditawarkan kemudian adalah bila bayi lahir dan ibunya tidak mau merawatnya, pemerintah akan mengurusnya. Kasus tersebut merupakan salah satu dari banyaknya kasus kehamilan yang tidak diinginkan karena pemerkosaan. Tentu saja hal itu sejalan dan berbanding lurus dengan kasus kekerasan seksual yang terus meningkat setiap tahunnya.

Dalam konteks ini, tidak heran bila persoalan aborsi ilegal disebut sebagai fenomena gunung es; data dan kasus aborsi yang muncul dipermukaan tidak sebanding dengan data dan kasus yang sesungguhnya di lapangan. Bagaimanapun, dampak pemerkosaan sebagai salah satu bagian dari bentuk kekerasan seksual yang dialami oleh korban nyata adanya dan tidak dapat dilupakan begitu saja. Kekerasan seksual merupakan kejahatan yang merenggut hak tubuh dan martabat manusia, khususnya

perempuan yang seringkali menjadi korbannya. Untuk pulih, korban kekerasan seksual butuh proses panjang dan tidak mudah dalam menjalani prosesnya. Terlebih lagi, jika dari kekerasan seksual tersebut terjadi kehamilan maka akan banyak persoalan yang akan harus dihadapinya, misalnya masalah pendidikan korban, ekonomi dan seterusnya..

DISKURSUS ABORSI DALAM FIKIH KLASIK DAN KONTEMPORER

Pada dasarnya, hukum aborsi adalah haram. Namun dalam keadaan tertentu seperti apabila kehamilan membahayakan calon ibu atau janin, aborsi dapat dilakukan dengan berbagai pertimbangan dari dokter ahli. Di samping itu, apabila kemudian hukum aborsi dihubungkan dengan masa sebelum dan sesudah ruh ditiupkan ke janin (*nafahat ruh*), yakni sekitar empat bulan atau 120 hari dari masa kehamilan, para ulama sepakat untuk mengharamkan aborsi ketika usia kandungan di atas empat bulan atau ketika ruh sudah dimasukkan ke jasad janin.

Adapun saat belum terbentuknya janin atau di masa sebelum ditiupkannya ruh ke janin, para ulama masih berbeda pendapat tentang hukum aborsi pada masa tersebut. Berikut adalah pendapat para fukaha dalam menyikapi fenomena tersebut*: Pertama*, menggugurkan kandungan sebelum terbentuknya janin adalah mubah, pendapat ini diusung oleh kelompok Hanafiyah, sebagian Syāfi'iyah, sebagian Hanābilah dan Syī'ah Zaidiyah.[6]

Setidaknya ada dua alasan yang mendasari kemubahan aborsi sebelum terbentuknya janin. Pertama, syariat tidak memperbolehkan menggugurkan janin yang sudah berbentuk manusia sempurna dan hidup, sehingga ketika janin belum

6 Lihat Zainuddin Ibn Najim al-Hanafi, *Bahru al-Rāiq*, Vol. III (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t), 215; Kamāluddin Ibn al-Humam, *Fath al-Qadir,* Vol. III, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), 401; Qalyubi dan 'Amirah, *Hāsyiyata Qalyubī wa 'Amirah*, Vol. IV (Mesir: Mushtafa al-Baby al-Halaby), 160; Ibn al-Murtadla, *Bahr al-Zakhar*, Vol. VI (tp: Dar Kitab al-Islamy, t.t) 257.

terbentuk dengan sempurna bahkan belum hidup, maka belum bisa dianggap sebagai manusia. Oleh sebab itu, jika janin tersebut belum dianggap seperti manusia maka kehormatan sebagai manusia juga tidak ada, sehingga boleh untuk digugurkan.[7] Kedua, qiyas atau analogi hukum antara aborsi dan *'azl*.[8] Jika hukum *'azl* dalam fikih diperbolehkan, aborsi yang dilakukan sebelum ditiupkannya ruh juga diperbolehkan.[9] Namun pen*giyas*an ini termasuk *qiyās ma'a al-fāriq* (analogi dua kasus yang hakikatnya berbeda) karena *'azl* tidak berhubungan dengan apa yang ada dalam rahim, sedangkan janin adalah sesuatu yang ada dalam rahim, sehingga keduanya merupakan substansi yang berbeda.

Kedua, menggugurkan kandungan sebelum ditiupkannya ruh ke dalam janin adalah haram secara mutlak. Pendapat ini dipelopori oleh madzhab Mālikiyah sebagai pendapat yang *mu'tamad*, pendapat *ashah* oleh Syāfi'iyah, pendapat ini juga diungkapkan oleh Imam Ahmad, Ibn Hazm al-Dzāhirī dan kelompok Syiah Imāmiyah.[10]

Dasar hukum pendapat kedua ini adalah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah[11] tentang dua wanita dari Bani Hudzail, salah satu dari keduanya melempar lainnya sehingga

7 Ibn Abidin al-Hanafi, *Rad al-Mukhtār 'ala al-Dur al-Muhtār*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.t), 302.

8 *'Azl* menurut ulama ahli fikih adalah memindahkan air mani dari rahim atau mengeluarkan sperma di luar rahim dengan tujuan agar tidak hamil. 'Ali Ibn Muhammad al-Jurjany, *al-Ta'rīfāt*, (tp: Dār al-Kutub al-'Araby, 2015), 194 t.

9 Muhammad Ibn Ismāil al-Shan'any, *Subul al-Salām*, Vol. III (Beirut: Dar Ikhyā al-Turāst al-Araby, t.t), 146.

10 Lihat al-Dardirī, *Syarh al-Kabīr*, Vol. II (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), 266; al-Shawy al-Māliky, *Balagha al-Sālik li Aqrab al-Sālik*, Vol. II (ttp: Dar al-Ma'arif, t.t), 420; Abu Bakr al-Dimyathy al-Syafi'i, *Hāsyiah I'ānah al-Thālibīn 'ala Hilli Alfādz Fath al-Mu'in*, Vol. IV (Beirut: Dar Ikhya al-Kutub al-Araby, t.t), 131; Ibn Muflih al-Hanbaly, *al-Furū'*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t), 4.

11 Lihat Imam Bukhari, *Shahīh Bukhari*, (ttp: Dar Tuq al-Najat, t.t) Vol. 9 No. 7904 Kitab Diyat Bab Janin Perempuan, 11; Imam Muslim, *Shahīh Muslim*, Vol. III (ttp: Dar Ikhya al-Kutub al-Araby, t.t), No. 1681 Kitab Qasamah Bab Diyat Janin, 1309; Qadli Zadah al-Hanafi, *Natāij al-Afkār*, Vol. X (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), 299.

gugur kandungannya. Rasulullah memutuskan salah satu wanita itu membayar diyat sebesar seorang budak laki-laki atau budak wanita. Keputusan Nabi untuk membebankan *ghurrah* (membebaskan budak laki-laki atau perempuan) atas janin yang gugur tersebut menunjukkan keharaman untuk menggugurkan janin tersebut.

Dalil lainnya adalah firman Allah dalam QS. al-Takwir (81): 8-9 dan QS. al-Isra' (17): 31 yang membahas tentang larangan untuk mengubur hidup-hidup anak perempuan dan larangan membunuh anak karena takut kemiskinan karena keduanya merupakan dosa yang besar. Dengan demikian, menggugurkan janin sama halnya dengan pembunuhan terhadap anak, di mana hal tersebut merupakan keharaman, sehingga aborsi juga hukumnya haram dengan mengqiyaskan kasus tersebut.

Dari kelompok Syāfi'iyah seperti Imam Ghazālī[12], al-Syarbiny[13], dan Ibn Hajar al-Haitamī[14] serta Hanbilah seperti Ibn Qudāmah[15] menganggap aborsi haram secara mutlak. Ibn Hazm (994-1064 M) dalam *Muhallā* menyatakan, meskipun usia kehamilan belum mencapai 10 hari, mayoritas ulama madzhab Māliki tidak memperbolehkan aborsi.[16] Mereka berpendapat bahwa kehidupan dalam rahim sudah dimulai sejak terjadinya konsepsi atau pertemuan sperma dan ovum. Oleh karena itu, aborsi tidak boleh dilakukan meskipun sebelum janin berusia 40 hari. Mereka sepakat untuk memberikan hukuman (*ta'zīr*) bagi pelaku aborsi pada janin sebelum penyawaan dan semakin tua

12 Muhammad Ibn Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazālī, *Ihyā 'Ulum al-Dīn*, Vol II (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005), 53.

13 Al-khotib al-Syarbiny, *Mughni al-Muhtāj ila Ma'rifat Alfādz al-Minhāj*, Vol. IV (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997), 394.

14 Ibn Hajar al-Haitamy, *Tuhfah al-Muhtāj bi Syarh al Minhāj*, Vol. XI (ttp: Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 2006), 103.

15 Abdullah Ibn Muhammad Ibn Qudāmah, *al-Mughny*, Vol. VIII (Riyad: Dar Alim al-Kutub, 1997), 391.

16 Abu Muhammad Ali Ibn Ahmad Ibn Said Ibn Hazm al-Andalusy, *al-Muhalla bi al-Atsar*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2015), Vol. 6, 176.

usia janin yang digugurkan, semakin berat pula hukuman yang harus dibebankan.[17]

Ketiga, hukum aborsi adalah *makrūh tanzīh* ketika dilakukan sebelum 40 hari dan haram jika dilakukan setelahnya. Pendapat ini didukung oleh sebagian kelompok Malikiyah.[18] Alasan dari hukum *makrūh tanzīh* ini adalah adanya hadis Nabi saw.

> "Sesungguhnya sperma selama berada dalam rahim selama empat puluh hari tidak berubah, ketika berjalan empat puluh hari berikutnya akan berubah menjadi segumpal darah (*'alaqah*) kemudian menjadi segumpal daging (*mudlghah*) kemudian terbentuk tulang. Maka apabila Allah berkehendak untuk menyempurnakan ciptaan-Nya, Dia mengutus malaikat kepadanya, lalu malaikat berikutnya bertanya: 'Wahai Rabb, apakah dia laki-laki atau perempuan? Sengsara atau beruntung? Pendak atau tinggi? Prihatin atau bertambah rizekinya? Sehat atau sakit?' Nabi berkata: 'Lalu semua itu dicatat'. Kemudian ada seseorang laki-laki berkata: 'Kalau begitu, untuk apa beramal kalau semua itu sudah selesai.' Lalu beliau bersabda: 'Beramallah, karena setiap orang akan diarahkan untuk apa dia diciptakan.'"[19]

Dari hadis di atas dapat diketahui bagaimana proses sperma berkembang dalam rahim: selama 40 hari pertama sperma tersebut belum terjadi perubahan. Maka tidak adanya perubahan di masa 40 hari pertama tersebut menjadi sebab diperbolehkannya untuk aborsi. Tetapi, pengguguran tersebut

17 Ahmad Ibn Rusyd al-Qurthubi, *Bidayah al-Mujtahid*, (Beirut: Dar al-Ma'arif, 1984), 416.

18 Muhammad al-Dasuki al-Maliky, *Hasyiah al-Dasuky 'ala Syarh al-Kabir*, (Dar al-Fikr, t.t), Vol, 2, 267.

19 Imam Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Imam Ahmad*, (Muassasah al-Risalah, t.t), Vol. 6 No. 3553, 13; Abu al-Qasim al-Thabrani, *al-Mu'jam al-Kabir*, (Maktabah Ibn Taimiyah, t.t), Vol. 9, 233. Sanad dari hadits ini termasuk dhaif.

termasuk *makrūh tanzīh* (perbuatan yang tidak selayaknya dilakukan sekalipun terpaksa dan tidak sampai jatuh pada hukum haram) karena tidak seharusnya calon janin tersebut keluar dari rahim, meskipun calon janin tersebut belum berbentuk segumpal darah atau daging.

Keempat, aborsi dihukumi mubah dikerenakan ada halangan atau udzur sebelum hari ke-40 untuk menggugurkannya, di mana saat itu masih dalam tahap pencampuran antara sperma dan ovum, dan haram ketika dilakukan setelah 40 hari. Pendapat ini didukung oleh sebagian kelompok Mālikiyah dan bagi Hanābilah pendapat ini termasuk *rājih*.[20] Pendapat ini juga berlandaskan hadis sebelumnya, yang menunjukkan bahwa sperma di masa 40 hari pertama belum dihukumi sebagai anak. Meskipun begitu, sperma sendiri merupakan sesuatu yang dihormati, maka tidak boleh merusaknya, dan tidak ada sebab untuk membahayakannya dan menggugurkannya.[21] Dalam konteks ini, kemubahan aborsi pada tahap sperma dengan alasan ada udzur tidak bisa diterima.

Kelima, kemubahan aborsi bergantung pada udzur, apabila tidak ada udzur maka aborsi tersebut haram. Pendapat ini didukung oleh sebagian kelompok Hanafiyah dan Syāfi'iyah.[22] Hal ini dianalogikan dengan kasus seseorang berihram dan memecahkan telur hewan buruan dengan membunuh hewan tersebut yang merupakan salah satu larangan dalam ihram di Tanah Haram. Dengan demikina, menggugurkan janin tanpa ada kebutuhan atau udzur merupakan keharaman. Berbeda lagi ketika ada udzur khusus untuk menggugurkannya.

---

20 Lihat al-Bahuty al-Hanbaly, *Kasysyaf al-Qinā'*, Vol. 1, 220; Ibn Muflih al-Hanbaly, *al-Furū'*, (ttp: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t), 244; al-Ru'yani al-Māliki, *Mawāhib al-Jalīl Syarh Muhtashar Khalīl*, Vol. III (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), 477.

21 Abu Qāsim al-'Abdary, *al-Tāj wa al-Aklīl li Mukhtashar Khalīl*, Vol. VIII (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), 442.

22 Lihat Ibn Abidin al-Hanafi, *Rad al-Mukhtār 'ala al-Dur al-Muhtār*, Vol. III (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.t), 176; Zainuddin Ibn Nujaim al-Hanafi, *Bahru al-Rāiq*, Vol. III (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.t), 215.

Adapun dalam konteks aborsi korban pemerkosaan, Husein Muhammad dalam bukunya *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* mengaku kesulitan menemukan jawaban dengan rujukan kitab-kitab fikih klasik. Kitab-kitab fikih klasik pada umumnya menyampaikan informasi tentang pengguguran kandungan dalam kondisi biasa (normal) sebagaimana yang telah dipaparkan sebelumnya.

Masih menurut Husein Muhammad, mungkin saja kejahatan semacam pemerkosaan tidak atau jarang terjadi di masa lalu. Meskipun demikian, sejumlah teori dan kaidah fikih memberikan peluang untuk masalah aborsi korban pemerkosaan ini. Dengan merujuk pada peristiwa atau tragedi Mei 1998 di Indonesia, atau tragedi di Bosnia ataupun tragedi yang sejenis demikian, masalah kehamilan akibat pemerkosaan baik secara individual ataupun secara massal memang merupakan peristiwa kejahatan yang luar biasa.[23] Para kalangan ahli fikih kontemporer dengan pemikiran baru mengajukan jawaban lain dan berbeda dengan kalangan ahli fikih klasik.[24]

Husein Muhammad mengutip sebuah majalah *Al-Buhūts al-Fiqhiyah al-mu'āshirah*, "Kajian Fiqih Kontemporer" terbitan Riyadh, Saudi Arabia, No. XVII, Tahun V, dalam rubrik *Masāil fi al-fiqh,* yang mengemukakan: "Jika perempuan itu sebelum berakhirnya usia janin 120 hari dapat meyakini bahwa kandungannya adalah akibat pemerkosaan (berdasarkan

23 Peristiwa Mei 1998 merupakan peristiwa dimana pecahnya kekerasan di kota-kota kecil Jawa Tengah dan Jawa Timur, yang pada umumnya ditujukan terhadap WNI keturunan Cina. Baca lebih lanjut, Greg Barton, *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2016), 306. Salah satu kisah pilu yang ditinggalkan dari peristiwa Mei 1998 tersebut adalah dimana menurut TGPF menyebutkan temuan terjadi aksi pemerkosaan. Berdasarkan hasil pengumpulan dan verifikasi data, sebanyak 52 orang menjadi korban pemerkosaan. Selain itu, 14 orang korban pemerkosaan disertai penganiayaan, 10 korban penyerangan seksual dan 9 orang korban pelecehan seksual. https://www.kompas.com/tren/read/2021/05/22/100341565/kisah-kisah-pilu-dalam-kerusuhan-mei-1998?page=all dikutip pada Sabtu, 30 Oktober 2021 pukul 3.02 WIB.

24 Husein Muhammad, *Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana dan Gender* (Bantul: LkiS Yogyakarta, 2002), 164.

keterangan dokter) maka pengguguran setelah 120 hari adalah boleh." Selanjutnya di halaman 205 dikemukakan;[25]

> "Apabila dia tidak merasa yakin mengenai keadaannya sesudah terjadinya pemerksoaan itu, karena beberapa sebab yang dibenarkan agama *(al-a'dzār al-syar'iyyah),* dan usia janin sudah melebihi 120 hari, maka kaidah agama memberikan peluang bagi pengguguran tersebut, seperti dalam keadaan darurat, tetapi dia harus membayar kifarat (tebusan)... keadaan darurat ini dapat terjadi pada kasus perkosaan. Perempuan dalam keadaan itu pada umumnya mengalami penderitaan kejiwaan yang bisa menimbulkan penderitaan fisik dan mental, bahkan bisa jadi menghancurkan hidupnya. Jadi, pengguguran kandungan dalam keadaan seperti ini dipandang lebih ringan dibandingkan kematian. Keadaan darurat juga terjadi karena adanya anak yang tidak sah dan memerlukan biaya dan orang yang memeliharanya atau mendidiknya. Apalagi, kenyataan pada masyarakat di negara-negara Islam pada umumnya masih belum dapat menerima kehadiran anak yang dilahirkan secara tidak sah. Ini juga berakibat terganggunya kehidupan mereka."

Pada halaman 205, dikemukakan pendapat dengan redaksi "Akan tetapi, apabila perempuan yang diperkosa tadi menerima nasibnya dan hal itu tidak menimbulkan akibat buruk bagi jiwa maupun tubuhnya, dia wajib tidak melakukan pengguguran, dia wajib pula mendidiknya agar menjadi anak saleh. Mudah-mudahan Allah akan memberinya kebaikan-kebaikan."[26]

Perbedaan pandangan di kalangan ahli fikih, baik dari zaman klasik hingga kontemporer, seperti di atas memang merupakan bagian dari dinamika pemikiran keagamaan. Namun, jika

25 Husein Muhammad, *Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana dan Gender*…, 165.
26 Husein Muhammad, *Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana dan Gender*…, 166.

ditelisik lebih lanjut ahli fikih dari kalangan kontemporer lebih terbuka kepada kondisi dan realitas sosial.

ABORSI KORBAN PERKOSAAN DALAM PERUNDANG-UNDANGAN DI INDONESIA

Meskipun dalam peraturan perundang-undangan Indonesia secara tegas melarang aborsi, namun dengan tingginya angka kehamilan yang tidak diinginkan dialami oleh perempuan Indonesia menjadikan aborsi sebagai pilihan. Larangan tindak pidana aborsi tersebut tercantum dalam KUHP dengan motivasi tujuan sebagai berikut: *Pertama*, melindungi nyawa janin atau embrio yang belum berumur dua belas minggu, dan apabila telah mencapai umur 12 minggu, maka telah dapat disebut sebagai janin. *Kedua*, melindungi nyawa dan kesehatan seorang ibu, karena setiap tindak kejahatan aborsi membawa dampak yang tidak baik dalam kehidupan masyarakat dan persalinan normal. *Ketiga*, mencegah timbulnya delik-delik kesusilaan yang ada di masyarakat, apabila undang-undang tidak melarang tindak pidana aborsi maka akan banyak terjadi kejahatan pembunuhan terhadap calon anaknya sendiri.[27]

Selanjutnya, KUHP sendiri telah mengatur ancaman pidana penjara maupun denda kepada para pelaku tindak pidana aborsi seperti yang diatur dalam Pasal 346 KUHP yang ditempatkan pada Buku II Bab XIX yakni tentang kejahatan terhadap nyawa. Dalam Pasal 346 KUHP dijelaskan "perempuan yang dengan sengaja menyebabkan gugur atau mati kandungannya atau menyuruh orang lain untuk itu, dihukum penjara selama-lamanya empat tahun."[28] Akan tetapi, jika dalam Pasal 346 KUHP dinyatakan bahwa aborsi dilarang untuk dilakukan dengan alasan apa pun, terdapat pengecualian dalam aborsi yang tertuang pada Pasal 75 sampai 77 UU No. 36 Tahun 2008 tentang kesehatan

27 Freedom Bramky Johnatan T, "Pengguguran Kandungan Akibat Pemerkosaan dalam KUHP", Jurnal *Lex Crim,* Vol. 2, No. 2, (April-Juni 2013), 30-31.

28 Freedom Bramky Johnatan T, "Pengguguran Kandungan Akibat Pemerkosaan…", 33.

sebagaiamana apa yang dipaparkan Syah Ghina Rahmi dengan merujuk pada UU Kesehatan dan Tenaga Kesehatan, dengan bunyi:[29]

1. Setiap orang dilarang melakukan aborsi.
2. Larangan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dapat dikecualikan berdasarkan:
    a. Indikasi kedaruratan medis yang dideteksi sejak usia dini kehamilan, baik yang mengancam nyawa ibu/janin, yang menderita penyakit genetik berat dan/atau cacat bawaan, maupun yang tidak dapat diperbaiki sehingga menyulitkan bayi tersebut hidup diluar kandungan; atau
    b. Kehamilan akibat perkosaan yang dapat menyebabkan trauma psikologis bagi korban perkosaan.
3. Tindakan sebagaimana dimaksud pada ayat (2) hanya dapat dilakukan setelah melalui konseling dan/atau penasihatan pra tindakan dan diakhiri dengan konseling pasca tindakan yang dilakukan oleh konselor yang kompeten dan berwenang.
4. Ketentuan lebih lanjut mengenai indikasi kedaruratan medis dan perkosaan, sebagaimana dimaksud pada ayat (2) dan ayat (3) diatur dengan Peraturan Pemerintah.

Pasal 76

Aborsi sebagaimana dimaksud dalam pasal 75 hanya dapat dilakukan:

a. Sebelum kehamilan berumur 6 (enam) minggu dihitung dari hari pertama haid terakhir, kecuali dalam hal kedaruratan medis;
b. Oleh tenaga kesehatan yang memiliki keterampilan dan kewenangan yang memiliki sertifikat yang ditetapkan oleh

29 Syah Ghina Rahmi, Aborsi Akibat Pemerkosaan Perspektif Hukum Islam dan Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia, *Skripsi*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2018, 54-58.

menteri;

a. Dengan persetujuan ibu hamil yang bersangkutan;

c. Dengan izin suami, kecuali korban perkosaan; dan
d. Penyedia layanan kesehatan yang memenuhi syarat yang dietatapkan oleh menteri.

Pasal 77

Pemerintah wajib melindungi dan mencegah perempuan dari aborsi sebagaimana yang dimaksud dalam pasal 75 ayat (2) dan ayat (3) yang tidak bermutu, tidak aman, dan tidak bertanggung jawab serta bertentangan dengan norma agama dan ketentuan peraturab perundang-undangan.

Pasal-pasal di atas memang secara gamblang menjelaskan bahwa aborsi diperbolehkan bagi korban pemerkosaan. Namun, syarat dan ketentuan yang harus dijalani oleh korban/ibu yang hamil dari korban pemerkosaan tidak selalu mendapat tanggapan serius dari lembaga dan pihak yang berwenang. Hal itu sebagaimana yang dialami oleh korban pemerkosaan oleh anak SD yang diberitakan dalam *Narasinewsroom*, di mana lembaga kepolisian sebagai pihak yang berwenang justru menolak permohonan orang tua korban dengan tanggapan yang cukup lama.

Selain dalam Pasal 75 sampai 77 UU No. 36 Tahun 2008, aborsi akibat pemerkosaan juga diatur dalam peraturan Pemerintah No. 61 Tahun 2014 tentang Kesehatan Reproduksi. Pasal 31 berbunyi:

1. Tindakan aborsi hanya dapat dilakukan berdasarkan:
   a. Indikasi kedaruratan medis; atau
   b. Kehamilan akibat perkosaan
2. Tindakan aborsi akibat perkosaan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) hurub b hanya dapat dilakukan apabila usia

kehamilan paling lama berusia 40 (empat puluh) hari dihitung sejak hari pertama haid terakhir.

Pasal 34 berbunyi:

1. Kehamilan akibat perkosaan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 31 ayat (1) huruf b merupakan kehamilan hasil hubungan seksual tanpa adanya persetujuan dari pihak perempuan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.
2. Kehamilan akibat perkosaan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dibuktikan dengan:
   a. Usia kehamilan sesuai dengan kejadian perkosaan, yang dinyatakan oleh surat keterangan dokter; dan
   b. Keterangan penyidik, psikolog, dan/atau ahli lain mengenai adanya dugaan perkosaan.

Pasal 35

1. Aborsi berdasarkan indikasi kedaruratan medis dan kehamilan akibat perkosaan harus dilakukan dengan aman, bermutu, dan bertanggung jawab.
2. Praktik aborsi yang aman, bermutu, dan bertanggung jawab sebagaimana dimaksud pada ayat (1) meliputi:
   a. Dilakukan oleh dokter sesuai dengan standar;
   b. Dilakukan di fasilitas pelayanan kesehatan yang memenuhi syarat ditetapkan oleh menteri;
   c. Atas permintaan atau persetujuan perempuan hamil yang bersangkutan;
   d. Dengan izin suami, kecuali korban perkosaan;
   e. Tidak diskriminatif; dan
   f. Tidak mengutamakan imbalan materi.
3. Dalam hal perempuan hamil sebagimana dimaksud pada ayat

(2) huruf c tidak dapat memberikan persetujuan, persetujuan aborsi dapat diberikan oleh keluarga yang bersangkutan.

4. Dalam hal suami tidak dapat dihubungi, izin sebagaimana dimaksud pada ayat (2) huruf d diberikan oleh keluarga yang bersangkutan.

Pasal-pasal di atas terkait aborsi oleh korban perkosaan pada dasarnya tetap menempatkan dan menegaskan bahwa aborsi haram dilakukan. Namun, apabila korban perkosaan dapat membuktikan bahwa kahamilan yang tidak diinginkan tersebut disebabkan oleh perkosaan dengan adanya surat keterangan dokter berdasarkan kejadian pemerkosaan dan keterangan ahli tentang adanya dugaan pemerkosaan, maka dapat dilakukan aborsi. Aborsi tersebut kemudian dapat dilakukan dengan usia kandungan maksimal 40 hari disertai harus sesuai prosedur yang aman dan penuh tanggung jawab. Adapun yang dimaksud dengan prosedur aman diantaranya adalah dilakukan oleh dokter yang ahli di bidangnya, rumah sakit yang telah mendapat persetujuan dari menteri, dimintai atau disetujui oleh wanita yang hamil. Namun, apabila wanita hamil tersebut tidak dapat memberi sebuah persetujuan maka dapat digantikan oleh keluarga, tidak membeda-bedakan pasien, dan tidak mengharapkan upah atau imbalan rupiah.[30]

UU HAM Pasal 53 (1) No. 39 Tahun 1999 menyebutkan bahwa "Setiap anak sejak dalam kandungan, berhak untuk hidup, mempertahankan hidup dan meningkatkan taraf kehidupannya". Aborsi berhubungan erat dengan hak asasi manusia, di satu sisi dikatakan bahwa setiap perempuan berhak atas tubuh, reproduksi dan kehidupan seksual yang sehat, aman serta bebas dari paksaan. Namun di sisi yang lain, janin yang berada dalam rahim juga memiliki hak untuk hidup dan berkembang. Dua hal tersebut memang saling bertentangan karena menyangkut dua

30 Syah Ghina Rahmi, Aborsi Akibat Pemerkosaan…, 57-58.

kehidupan. Jika aborsi yang dilakukan termasuk aborsi kriminal, tentu hal itu bertentangan dengan HAM. UU HAM sudah mengatur tentang perlindungan anak sejak dalam kandungan, sekalipun si ibu berhak atas tubuhnya sendiri, maka tetap saja aborsi tersebut tidak bisa dilakukan dengan cara yang ilegal, karena hak asasi yang dimiliki setiap orang masih bisa dibatasi dengan UU.

Berbeda halnya apabila kehamilan itu membahayakan kehidupan korban perkosaan; maka permasalahan tersebut akan dibenturkan antara dua persona yang sama-sama berharga. Aborsi karena perkosaan merupakan salah satu implementasi pemenuhan hak asasi perempuan di bidang kesehatan atas kehamilannya sampai melahirkan. Dalam kasus kehamilan yang diakibatkan tindak pidana perkosaan, korban memiliki hak asasi untuk menentukan meneruskan atau menghentikan kehamilannya. Tindakan tersebut harus didukung sepenuhnya oleh hukum positif negara agar tidak ada celah hukum bagi oknum-oknum yang tidak bertanggung jawab. Secara prinsip, kesehatan merupakan usaha melindungi dan memenuhi hak asasi perempuan terutama hak reproduksi, hak hidup dan hak mempertahankan kehidupannya. Meski sebagian besar instrumen HAM dan peraturan perundang-undangan tentang HAM tidak menjelaskan hal tersebut secara eksplisit, namun menentukan sendiri untuk mendapatkan kesehatan setinggi-tingginya merupakan bagian dari hak asisi manusia.[31]

Menurut penulis, setidaknya ada dua faktor bagaiamana aborsi pada dasarnya dilarang yaitu faktor internal dan eksternal. Faktor internal adalah kaitannya dengan hak asasi manusia, di mana hak untuk hidup dari janin tersebut telah dilindungi. Namun yang luput menjadi perhatian bahwa di sisi lain ada hak yang melekat pada calon ibu atas hak kesehatan mental

31 Riza Yuniar Sari, *Aborsi Korban Pemerkosaan Prespektif Hukum Islam dan HAM*, Jurnal Al-Hukama, Vol. 3 No. 1 Juni 2013, 24.

dan fisik ibu sendiri yang pada akhirnya turut mempengaruhi pada pola pengasuhan terhadap anaknya nanti jika tidak dilakukan tindakan aborsi yaitu jauh dari *childcare*. Padahal, perhatian perlu pula diberikan pada kelayakan kehidupan janin itu sendiri di masa depan. Kedua adalah faktor eksternal, yaitu kaitannya dengan hubungan sosial kemasyarakatan. Di kalangan masyarakat masih terjadi pertentangan secara moral dan hukum dengan agama yang tentunya menjadikan peristiwa aborsi menjadi persoalan kontroversial. Secara moral, misalnya, sangat sulit untuk membiarkan seorang ibu harus merawat kehamilan yang tidak diinginkan terutama karena hasil perkosaan dengan segala beban mental dan stigma negatif di masyarakat yang ditanggung oleh ibu hamil tersebut.

ABORSI KORBAN PERKOSAAN DALAM BINGKAI KEMASLAHATAN

Term maqāsid secara bahasa adalah bentuk jamak dari kata bahasa Arab '*maqsid*' yang merujuk pada 'tujuan', 'sasaran', 'hal yang diminati', atau 'tujuan akhir'. Adapun dalam ilmu syariat, *al-maqāsid* dapat menunjukkan beberapa makna seperti *al-hadaf* (tujuan), *al-garad* (sasaran), *al-matlūb* (hal yang diminati), ataupun *al-gāyah* (tujuan akhir) dari hukum Islam. Di sisi lain, sebagian ulama menganggap *al-maqāsid* sama dengan *al-masālih* (maslahat-maslahat). Al-Juwainī, misalnya, menggunakan istilah *al-maqāsid* dan *al-masālih al-āmmah* (maslahat-maslahat publik) sebagai sinonim. Kemudian, Abū Hāmid al-Ghazālī mengelaborasi lebih lanjut karya al-Juwainī dengan mengklasifikasi *al-maqāsid* dan memasukkannya di bawah kategori *al-masālih al-mursalah* (kemaslahatan lepas, atau maslahat-maslahat yang tidak disebut secara langsung dalam teks suci).[32]

Umumnya, *al-maqāsid* diklasifikasikan ke dalam beberapa

32 Jaser 'Audah, *Al-Maqashid untuk Pemula*, terj: Ali Abdelmon'im (Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, 2013), 6-7.

dimensi. Klasifikasi tradisional membagi *al-maqāsid* menjadi tiga tingkatan keniscayaan (*levels of necessity*), yaitu keniscayaan atau *dhāruriyāt* (darurat), kebutuhan (hajiyyāt), dan kelengkapan (*tahsīniyyāt*). Selanjutnya, tingkatan *dhāruriat* terbagi menjadi lima bentuk perlindungan, di antaranya perlindungan agama atau *hifz al-dīn*, perlindungan jiwa-raga atau *hifz al-nafs*, perlindungan harta atau *hifz al-māl*, perlindungan akal atau *hifz al-'aql*, dan perlindungan keturunan atau *hifz al-nasl*. Selain itu, beberapa pakar Usul Fikih menambahkan perlindungan kehormatan atau *hifz al'ird*, di samping kelima keniscayaan yang sangat terkenal tersebut. Dimensi *dhāruriat* dinilai sebagai hal-hal esensial bagi kehidupan manusia. Ada kesepakatan umum dalam ungkapan tradisional bahwa perlindungan *dhāruriyāt* atau keniscayaan ini adalah sasaran di balik setiap hukum ilahi. Sementara itu, *maqāsid* pada tingkatan kelengkapan (*tahsīniyyāt*) memperkuat *maqāsid* yang berada pada tingkatan sebelumnya.[33]

Dalam perkembangannya, teori dan klasifikasi *maqāsid* mulai berkembang pascaera sahabat. Tetapi, *maqāsid* sebagaimana yang dikenal saat ini tidak berkembang dengan jelas hingga masa para ahli Ushul Fikih belakangan, yaitu sekitar pada Abad ke-5 hingga ke-8 H. Dalam kurun waktu tiga abad, ide maksud/sebab (hikmah, *illat, munāsabah*, atau makna) tampak pada beberapa metode penalaran yang digunakan oleh para imam mazhab tradisional, seperti penalaran melalui *qiyās*, *istihsān*, dan pertimbangan kemaslahatan. Walaupun, *maqāsid* sendiri belum menjadi subjek (topik) karya ilmiah tersendiri atau menjadi perhatian khusus hingga akhir abad ke-3 H.[34]

Oleh sebab itu, sebagai jalan untuk menentukan sebuah hukum berbasis *maqāsid*, penggunaan Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber utama tentu adalah sebuah keniscayaan. Kerena

33 Jasser 'Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah,* Terj: Rosidin dan 'Ali Abdulmoen'im (Bandung: Mizan Media Utama, 2015), 34-35.

34 Jasser 'Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*.., 45-46.

memang seperti itulah apa yang disyaratkan Nabi untuk Sahabat Mu'ad bin Jabal ketika mengutusnya ke Yaman.[35] Begitu juga pesan Nabi kepada umatnya untuk berpegang pada Al-Qur'an dan Sunnah agar tidak tersesat selamanya.[36] Namun, kandungan Al-Qur'an dan Sunnah tidak seluruhnya dengan spesifik membahas permasalahan-permasalahan umat yang selalu berubah dan berkembang seiring waktu. Dalam konteks ini, diperlukan upaya-upaya penggalian hukum untuk fenomena-fenomena baru dengan mendetail melalui proses berpikir yang disebut dengan ijtihad. Selanjutnya, dibutuhkan rumusan-rumusan berbentuk kajian ushul fikih yang harus dikuasai oleh para mujtahid untuk menjamin validitas ijtihad permasalahan-permasalahan parsial tersebut.

Berbeda dengan ushul fikih yang kebanyakan berlandaskan pada ketentuan teks Al-Qur'an dan Sunnah, penetapan hukum *maqāsid s*yarī'ah menekankan prinsip dan nilai-nilai universal yang terkandung di dalamnya. Ketika ketentuan parsial dan spesifik dalam Al-Qur'an dan Sunnah berbeda dengan prinsip dan nilai universal *maqāsid syarī'ah* yang berasal dari Al-Qur'an dan Sunnah, maka ketentuan tersebut harus ditafsirkan sesuai dengan nilai dan prinsip universalitasnya. Begitu juga dengan *ijmā'*, *qiyās*, *istihsān*, *maslahah mursalah*, *sadd al-dzarā'i* dan lainnya yang tetap digunakan selama masih sesuai dengan

35 Rasulullah saw bertanya kepada Mu'adz, "Bagaimana kamu memutuskan hukum?" Mu'adz menjawab, "Dengan kitab Allah (al-Qur'an)" Nabi bertanya, "Jika tidak ditemukan dalam kitab Allah?" Mu'adz menjawab, "Maka dengan sunnah Rasulullah saw" Nabi bertanya, "Jika tidak ditemukan dalam Sunnah Rasulllah saw dan kitab Allah?" Mu'adz menjawab, "Saya akan berijtuhad dengan akalku dan tidak akan berputus asa". Lihat Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Vol. III (Beirut: Dar al-Ihya' al-Turats al-Arabi, t.t), 330; al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi* Vol. V (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t), 301. Kemudian Rasulullah menepuk-nepuk punggung Mu'adz sambil berkata, "Segala puji bagi Allah yang telah menetapkan seorang utusan untuk Rasulullah saw" Hal ini untuk menunjukkan persetujuan Nabi saw. Lihat Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Vol. III (Beirut: Dar al-Ihya' al-Turats al-Arabi, t.t), 330; al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t) Vol. 6, 616.

36 Rasulullah saw bersabda, "Aku tinggalkan untuk kalian dua perkara, kalian tidak akan tersesat selamanya, selagi berpegang teguh pada keduanya, yaitu kitabullah dan sunnah Rasulullah saw". Lihat Malik ibn Anas, *al-Muwatta'*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), 602.

prinsip *maqāsid syarī'ah* yang lebih mendasarkan prinsipnya pada kemaslahatan dibandingkan dengan ketentuan teks *an sich*.

Selain itu, prinsip *maqāsid* juga seyogiayanya memiliki keterkaitan dengan prinsip universalitas HAM. Sebagaimana yang telah disebutkan, fikih merupakan bagian dari pemahaman agama itu sendiri maka tidak heran apabila sering ditemukan sejumlah pemikiran ulama fikih memicu sejumlah kontroversi. Akan tetapi, dinamika dan relativitas pemikiran dari ulama fikih tersebut harus tetap mengacu pada prinsip dasar dari Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber utama hukum Islam. Dalam pandangan Fazlur Rahman, prinsip dan semangat awal dari Al-Qur'an dan Sunnah tersebut adalah keadilan sosial dan moralitas keagamaan. Sebab itu, diskriminasi dan penindasan dengan segala maknanya termasuk salah satunya pemerkosaan merupakan pelanggaran HAM dan sangat jauh dari nilai-nilai universalitas Islam.

Dalam kasus kehamilan yang disebabkan tindak pidana perkosaan, korban memiliki hak asasi untuk meneruskan atau menghentikan kehamilannya. Tindakan tersebut harus dipayungi oleh hukum positif negara dan agama agar tidak keluar dari ketentuan prinsip dan nilai kemanusiaan.

Secara normatif, ketentuan-ketentuan yang tertuang dalam KUHP Pasal 75 sampai 77 UU Nomor 36 Tahun 2008 tentang Kesehatan dan Peraturan Pemerintah Pasal 31 sampai 35 Nomor 61 Tahun 2014 tentang Kesehatan Reproduksi dan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Nomor 4 Tahun 2005 tentang aborsi merupakan panduan moral-etis keagamaan dan yuridis dalam konteks di Indonesia. Secara prinsip, perundang-undangan tentang kesehatan merupakan usaha untuk melindungi dan penemuhan hak asasi perempuan, khususnya hak reproduksi, hak hidup dan hak mempertahankan kehidupan. Meskipun instrumen HAM dan peraturan perundang-undangan

tidak memberikan pernyataan secara eksplisit, namun hak menentukan diri sendiri untuk mendapatkan hak atas derajat kesehatan yang baik merupakan pokok dari hak asasi itu sendiri.

Menurut Pasal 53 (1) UU Nomor 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan dijelaskan bahwa sejak dalam kandungan, seorang anak telah memiliki hak untuk hidup. Akan tetapi, ketika berbicara tentang hak asasi manusia, hal tersebut akan berbenturan dengan hak lain yang melindungi subyek lain, yakni hak reproduksi wanita. Prinsip dasarnya, apabila antara janin dan ibu tersebut bisa diselamatkan, maka keduanya harus diselamatkan. Tetapi jika sampai harus memilih, maka hidup yang bisa diselamatkan harus lebih diutamakan daripada yang tidak bisa diselamatkan.

Seperti halnya aborsi pada korban perkosaan yang bisa membahayakan jiwa calon ibu, maka hal itu bisa dibenarkan secara hukum, dengan pertimbangan ahli medis dan psikolog. Karena jika dilihat dari hak janin dalam kandungan, janin memiliki hak hidup, tetapi belum memiliki kewajiban. Berbeda halnya dengan calon ibu yang sudah memiliki hak dan kewajiban atas janin atau anak yang dilahirkannya.

Dalam pandangan hukum Islam Mazhab Syāfi'ī, kebolehan aborsi untuk perempuan korban perkosaan termasuk dalam upaya memelihara jiwa. Alasannya, dalam konteks penetapan hukum tentang aborsi yang dilakukan oleh korban perkosaan ada dua kondisi yang sama-sama membahayakan. *Pertama*, mempertahankan kehamilan itu akan membahayakan jiwa calon ibu. Perkosaan yang berakibat kehamilan pada korbannya akan memberikan dampak negatif baik secara fisik maupun mental, yang pada akhirnya akan membahaykan kondisi jiwa calon ibu. *Kedua*, jika kondisi jiwa calon ibu bermasalah, maka janin dalam kandungan juga akan terganggu keselamatannya. Kehidupan janin dalam kandungan sangat bergantung dengan kehidupan calon ibu.

Oleh sebab itu, kematian janin dengan sengaja merupakan sebuah *madharat*, tetapi kondisi yang membayakan calon ibu dikarenakan menyelamatkan janin juga termasuk *madharat*, bahkan *madharat* yang ditanggung ibu lebih besar daripada ke*madharat*an kematian janin. Dalam konteks ini, syariat Islam sesuai dengan tujuannya mengambil jalan *madharat* yang paling ringan antara dua *madharat*, yakni menggugurkan janin tersebut dan menyelamatkan jiwa calon ibu. Karena kehidupan ibu sudah pasti dan ia memiliki hak dan kewajiban sebagai manusia normal pada umumnya. Tidak logis apabila mengorbankan ibu demi kehidupan janin yang belum mempunyai kewajiban dan kehidupan yang pasti atau mandiri.

Aborsi dalam pandangan hukum Islam tanpa adanya kondisi darurat pada dasarnya tidak diperbolehkan, akan tetapi dengan pendekatan kemaslahatan karena menyelamatkan jiwa dan psikis calon ibu, maka aborsi tersebut dapat dibenarkan secara normatif. Hal ini sejalan dengan prinsip dan tujuan *maqāsid syarī'ah*, yaitu memperoleh kemaslahatan dan menghindari kemadharatan. Oleh sebab itu, jika mempertahankan kehamilan akan berdampak pada terancamnya jiwa calon ibu dan berpengaruh negatif pada janin, pengambilan resiko kemadharatan yang lebih ringan lebih diutamakan (menggugurkan janin), daripada mempertahankan bahaya yang lebih besar (mempertahankan kandungan dengan resiko beban mental, fisik dan material yang ditanggung calon ibu).

Dari sini dapat disimpulkan bahwa aborsi korban perkosaan dapat dibenarkan secara hukum selama hal itu membahayakan kondisi jiwa calon ibu; akan tetapi, mengukur kebolehan pengguguran serta prosedur pengguguran kandungan harus melalui rujukan dari konselor dan tenaga medis yang kompeten di bidangnya. Hal itu sejalan dengan peraturan perundang-undangan di Indonesia dalam pasal 75 (2) UU No. 36 Tahun 2009 yang menyatakan aborsi dapat dilakukan sebab "kehamilan

akibat perkosaan yang dapat menyebabkan trauma psikologis bagi korban perkosaan". Bagaimanapun, kasus pemerkosaan memberikan dampak trauma dan kepedihan yang sangat mendalam, bahkan seringkali penderitaan tersebut terus membayangi korban sepanjang hidupnya.

PENUTUP

Dari uraian sebelumnya dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut: *Pertama*, aborsi merupakan pengguguran janin yang dilakukan sebelum janin tersebut bisa hidup di luar rahim. Dalam konteks darurat, aborsi yang dilakukan oleh korban perkosaan bisa dibenarkan, karena umumnya korban perkosaan sangat rentan mengalami masalah psikis yang pada akhirnya akan membahayakan jiwanya. Mempertahankan janin tersebut sama saja dengan melanggar hak reproduksi calon ibu . Di pihak yang lain, janin juga memiliki hak untuk hidup; apabila sebab kandungannya calon ibu dalam keadaan yang berbahaya, maka nyawa calon ibu lebih diutamakan.

Kedua, aborsi dalam pandangan hukum Islam tanpa adanya kondisi darurat pada dasarnya tidak diperbolehkan; akan tetapi dengan pendekatan kemaslahatan karena kebutuhan menyelamatkan jiwa dan psikis calon ibu, aborsi tersebut dapat dibenarkan secara normatif dengan tidak melebihi empat bulan dari masa kehamilan, karena pada masa itu janin sudah ditiupkan ruh (*nafkh al-ruh*). Keputusan ini diambil sebab tujuan utama dari *maqāsid syari'ah* adalah meraih kemaslahatan dan menghindari kemadharatan. Dalam kasus aborsi, jika kandungan perempuan korban perkosaan itu dipertahankan, dampaknya bisa kemadharatan besar bagi calon ibu berdasarkan tinjauan medis dan psikis; padahal, menghindari kemadharatan dalam Islam merupakan bentuk kemaslahatan yang hakiki.[]

DAFTAR PUSTAKA

'Auda, Jasser. 2015. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*. Terj: Rosidin dan 'Ali Abdulmoen'im. Bandung. Mizan Media Utama.

'Audah, Jaser. 2013. *Al-Maqashid untuk Pemula*. terj: Ali Abdelmon'im. Yogyakarta. SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga.

al-'Abdary, Abu Qasim. *al-Taj wa al-Aklil li Mukhtashar Khalil*. Dar al-Fikr. Vol. 8

al-Andalusy, Abu Muhammad Ali Ibn Ahmad Ibn Said Ibn Hazm. 2015. *al-Muhalla bi al-Atsar*. Beirut. Dar al-Kutub al-Ilmiyah. Vol. 6

al-Ghazali, Muhammad Ibn Muhammad Ibn Muhammad. 2005. *Ikhya 'Ulum al-Din*. Beirut. Dar Ibn Hazm. Vol. 2

al-Haitamy, Ibn Hajar. *Tuhfah al-Muhtaj bi Syarh al Minhaj*. 2006. Maktabah al-Tijariyah al-Kubra. Vol. 11

al-Hamam, Kamaluddin Ibn. *Fath al-Qadir*. Dar al-Fikr. Vol. 3

al-Hanafi, Ibn Abidin. *Rad al-Mukhtar 'ala al-Dur al-Muhtar*. Dar al-Kutub al-Ilmiyah. Vol. 3

al-Hanafi, Qadli Zadah. *Nataij al-Afkar*. Dar al-Fikr. Vol. 10.

al-Hanafi, Zainuddin Ibn Najim. *Bahru al-Raiq*. Dar al-Kutub al-Ilmiyah. Vol. 3

al-Hanbaly, Ibn Muflih. *al-Furu'*. Dar al-Kutub al-Ilmiyah. Vol. 1

al-Hanbaly. al-Bahuty. *Kasysyaf al-Qina'*. Dar al-Fikr. Vol. 1

al-Hilly, al-Muhaqiq. *Syarai' al-Islam*. Dar Ikhya al-Turast al-Araby. Vol. 4

al-Jurjany, Ali Ibn Muhammad. 2015. *al-Ta'rifat*. Dar al-Kutub al-'Araby.

al-Maliki, al-Ru'yani. *Mawahib al-Jalil Syarh Muhtashar Khalil*. Dar al-Fikr. Vol. 3

al-Maliky, al-Shawy. *Balagha al-Salik li Aqrab al-Salik*. Dar al-Ma'arif. Vol. 2

al-Maliky, Muhammad al-Dasuki. *Hasyiah al-Dasuky 'ala Syarh al-Kabir*. Dar al-Fikr. Vol. 2

al-Murtadla, Ibn. *Bahr al-Zakhar*. Dar Kitab al-Islamy. Vol. 6

al-Qurthubi, Ahmad Ibn Rusyd. 1984. *Bidayah al-Mujtahid*. Beirut. Dar al-Ma'arif.

al-Shan'any, Muhammad Ibn Ismail. *Subul al-Salam*. Dar Ikhya al-Turast al-Araby. Vol. 3

al-Syafi'i, Abu Bakr al-Dimyathy. *Hasyiah I'anah al-Thalibin 'ala Hilli Alfadz Fath al-Mu'in*. Dar Ikhya al-Kutub al-Araby. Vol. 4

al-Syarbiny, al-khotib. 1997. *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Alfadz al-Minhaj*. Beirut. Dar al-Ma'rifah. Vol. 4

al-Thabrani, Abu al-Qasim. *al-Mu'jam al-Kabir*. Maktabah Ibn Taimiyah. Vol. 9

Bukhari, Imam. *Shahih Bukhari*. Dar Tuq al-Najat. Vol. 9

Hanbal, Imam Ahmad Ibn. *Musnad Imam Ahmad*. Muassasah al-Risalah. Vol. 6

Hasyim, Syafiq. 2010. *Bebas dari Patriarkhisme Islam*. Depok. KataKita.

Johnatan T, Freedom Bramky. April-Juni 2013. *Pengguguran Kandungan Akibat Pemerkosaan dalam KUHP*. Jurnal Lex Crim, Vol. 2 No. 2

Kiptiyah, Samiatul. 2019. *Hukum Aborsi Pemerkosaan: Analisis Terhadap PP Nomor 61 Tahun 2014 Tentang Kesehatan*

Reproduksi Perspektif Fiqih Wahbah al-Zuhaili. Skripsi. di UIN Maulana Malik Ibrahim.

Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan. 2018. *Membangun Keadilan bagi Perempuan Korban Kekerasan: Perkembangan Konsep Sistem Peradilan Pidana Terpadu Penanganan Kasus Kekerasan terhadap Perempuan* (SPPT-PKKTP). Jakarta. Komnas Perempuan.

Muhammad, Husein. 2002. *Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana dan Gender*. Bantul. LkiS Yogyakarta.

Muslim, Imam. *Shahih Muslim*. Dar Ikhya al-Kutub al-Araby. Vol. 3

Qalyubi dan 'Amirah. *Hasyiyata Qalyubi wa 'Amirah*. Mushtafa al-Baby al-Halaby. Vol. 4

Qudamah, Abdullah Ibn Muhammad Ibn. *al-Mughny*. 1997. Riyad. Dar Alim al-Kutub. Vol. 8

Rahmi, Syah Ghina. 2018. *Aborsi Akibat Pemerkosaan Perspektif Hukum Islam dan Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia*. Skripsi. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Rohidin. Desember 2015. *Pengaturan Aborsi Korban Pemerkosaan Berbasis pada Prinsip Maslahah*. Jurnal Pandecta. Vol. 10 No. 2

Sari, Riza Yuniar. Juni 2013. *Aborsi Korban Pemerkosaan Prespektif Hukum Islam dan HAM*. Jurnal Al-Hukama. Vol. 3 No. 1

BAB XI
MENERACA PERKEMBANGAN KASUS NIKAH BEDA AGAMA DI INDONESIA:
Sebuah Refleksi Hermeneutis

Egi Tanadi Taufik

PENDAHULUAN

Dalam banyak aspek, hukum nikah beda agama di Indonesia masih tidak spesifik. Pandangan tentang perkawinan campuran dalam perspektif keagamaan, yuridis-konstitusional, prosedural-administratif, maupun kemasyarakatan yang multidisiplin dan multireligius pun tidak memberikan suatu putusan akhir yang definitif. Bahkan, tiap diskusi ilmiah seputar hukum nikah beda agama di Indonesia tak lekang dari pengaturan syarat sah perkawinan yang dicatat dalam Pasal 2 UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (selanjutnya disebut UU Perkawinan) dan Pasal 10 PP No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU Perkawinan: bahwa perkawinan akan dinyatakan sah secara hukum bila dilaksanaan di hadapan pegawai pencatat, dihadiri dua orang saksi, dan dilaksanakan sesuai tata cara perkawinan menurut hukum agama dan kepercayaan masing-masing.

Bila kajian akademik tentang hukum nikah beda agama masih terjebak pada pra-pemikiran dari UU Perkawinan semata, segala temuan akademik dan sanggahan hukum dari para

sarjanawan akan terbentur dengan konstitusi Indonesia lewat UU Perkawinan tersebut yang secara tidak langsung menyatakan tiga poin sekaligus; *pertama*, negara melalui Dinas Pencatatan Sipil (Discapil) tidak mengenal konsep nikah beda agama; *kedua*, praktik perkawinan antarpemeluk agama tidak dapat dilakukan di Indonesia; *ketiga*, segala tindak nikah beda agama di Indonesia dianggap tidak sah di mata hukum. Berangkat dari persoalan tersebut, para advokat dan notaris hukum, aktivis HAM, penghulu agama, serta calon pengantin beda agama ditantang untuk selalu mengawal UU Perkawinan dalam rangka membuka peluang bagi legalitasnya di Indonesia.

Respons paling wajar dari konstituen hukum tersebut bagi calon pasangan beda agama adalah dengan melangsungkan perkawinan di luar negeri.[1] Tindakan lumrah ini didukung dengan dalil Pasal 56 UU Perkawinan yang tidak melarang prosesi akad di luar Indonesia selama mengikuti hukum yang berlaku di negara tempat perkawinan tersebut serta melampirkan bukti perkawinan tersebut di Discapil bagian Pencatatan Perkawinan setempat sebelum tenggat waktu satu tahun. Pada periode belakangan, terlihat banyak perhelatan nikah antarpemeluk agama asal Indonesia yang dijalankan di negara-negara tetangga semisal Singapura, Thailand dan Australia[2] atau bahkan di belahan benua lain semisal Amerika dan Eropa.[3] Kendatipun praktik nikah di luar negeri dianggap sah secara hukum, sejumlah pakar hukum Islam, hukum perdata,

1 Sri Wahyuni, "Running Away from Authority to Gain Recognition: The Case of Indonesian Interfaith Marriage Overseas," *AIUA Journal of Islamic Education* 1, no. 1 (2019): 123–46.as Section 2 (1

2 Abdullah Saeed, Danielle Celermajer, dan Samina Yasmeen, "Introduction Special Edition: Australian Muslims and Secularism," *Australian Journal of Social Issues* 42, no. 1 (2007): 3–6, https://doi.org/10.1002/j.1839-4655.2007.tb00034.x.

3 Diah Ayu Ningtias dan Abdul Wahab, "Peran Majelis Agama Islam Nakhon Si Thammarat Thailand Dalam Pernikahan Beda Agama Perspektif Undang-Undang Hukum Keluarga Thailand," *Maqasid: Jurnal Studi Hukum Islam* 8, no. 1 (2 September 2019), http://journal.um-surabaya.ac.id/index.php/Maqasid/article/view/3332.

dan hukum internasional semisal Wahyono Darmabrata,[4] Farida Prihatini,[5] dan Dian Khoreanita Pratiwi[6] justru menentang ritual tersebut dengan menyebutnya sebagai perilaku "penyeludupan hukum".[7] Menariknya lagi, Prihatini dalam seminar setema yang diselenggarakan oleh Lembaga Hukum Perdata UI pada 18 Mei 2006 memperkuat dalihnya dengan mengutip fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI)—lembaga independen yang mempersatukan para ulama dan cendekiawan Islam untuk membina umat secara persuasif dan partisipatif—bagi pengharaman praktik nikah beda agama di Indonesia, merujuk pada putusan tahun 1980 yang ditandatangani oleh Prof. Dr. Hamka dan Drs. Kafrawi, representasi Dewan Pimpinan Musyawarah Nasional ke-II MUI pada 1981.[8]

Perdebatan dan dialektika mencuat untuk memahami polemik nikah beda agama yang kian berkepanjangan. Untuk mengentaskan persoalan tersebut, minimal dari sudut pandang hukum positif, Mahkamah Agung lewat yurisprudensi tanggal 20 Januari 1989 Nomor 1400K/Pdt/1986 menetapkan bahwa permohonan pengesahan perkawinan beda agama dapat

4 Wahyono Darmabrata, *Tinjauan Undang-Undang No.1 Tahun 1974 tentang Perkawinan Beserta Undang-Undang dan Peraturan Pelaksanaannya*, Cetakan Pertama (Depok: Badan Penerbit Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 1997), 2.

5 Farida Prihatini, "Hukum Perkawinan Islam di Indonesia" (Seminar Sehari tentang Perkawinan Beda Agama di Indonesia, Depok: Lembaga Hukum Perdata, Fakultas Hukum, Universitas Indonesia, 2006).

6 Dian Khoreanita Pratiwi, "Tinjauan Yuridis Penyelundupan Hukum Perkawinan Beda Agama Berdasarkan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan," *Jurnal Hukum Media Bhakti* 2, no. 1 (1 Juni 2018): 1–11, https://doi.org/10.32501/jhmb.v2i1.15.

7 Istilah penyeludupan hukum (evasion of law) merujuk pada tindakan tertentu yang dimaksud untuk menghindari berlakunya hukum nasional. Dalam konteks pernikahan antaragama, beberapa tindakan yang umum dilakukan untuk menghindari UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan antara lain dengan; *pertama*, melakukan prosesi akad keagamaan sebanyak dua kali berdasarkan agama masing-masing mempelai; *kedua*, mengajukan kasasi ke Mahkamah Agung bila permohonan kedua mempelai di Discapil tidak diterima oleh petugas pencatat; *ketiga*, melakukan perhelatan nikah di luar negeri yang memperbolehkan praktik nikah percampuran dan kembali ke Discapil untuk pencatatan dalam kurun waktu maksimal satu tahun setelah menikah.

8 Komisi Fatwa MUI, "Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang Perkawinan Campuran," § Munas II (1980).

diterima di Kantor Pencatatan Sipil sebagai satu-satunya lembaga pemerintahan yang otoritatif untuk mengabulkan pengajuan tersebut. Namun putusan MA ini belum mampu menyatukan persepsi masyarakat Indonesia atas praktik nikah beda agama, apalagi dalam sudut pandang moralitas-keagamaan. Pembahasan berikutnya akan memaparkan bagaimana prosesi nikah lintas agama dimaknai dan dijalankan dalam tradisi hukum Islam.

PERNIKAHAN BEDA AGAMA

Pengantar Kasus

Sebagaimana yang dijelaskan di atas, fenomena nikah beda agama telah dikenal luas di tengah masyarakat Indonesia. Praktik tersebut memang telah marak berlangsung selama beberapa dekade belakangan. Namun, kasus nikah beda agama dapat ditarik lebih jauh hingga puluhan tahun sebelum putusan Mahkamah Agung tahun 1986 tentang permohonan perkawinan beda agama di Indonesia. Sebagai contoh, presiden pertama Republik Indonesia, Ir. Soekarno, menggelar pernikahan keenamnya pada 3 Maret 1962 dengan perempuan berkebangsaan Jepang bernama Naoko Nemoto (Ratna Sari Dewi Soekarno). Dalam kasus lain, Prof. Dr. Nurcholish Madjid selaku tokoh intelektual karismatik Indonesia menikahkan putrinya, Nadia Madjid, dengan seorang lelaki Yahudi Amerika bernama David Bychkov. Perhelatan nikah berlangsung di Washington DC pada 29 September 2001 dan dilaksanakan secara tertutup.[9] Kendati kedua kasus tersebut berkaitan erat dengan persoalan nikah beda agama, keduanya menerima tanggapan berbeda dari masyarakat Indonesia.

Dalam kasus pernikahan sang proklamator Indonesia dengan Ratna Dewi, masyarakat tidak memperhatikan paham keagamaan

9 Nurcholish Madjid, Kontroversi Perkawinan Putri Cak Nur, Cak Nur: Semula Saya Ragu, diwawancara oleh Mujib Rahman dan Kholis Bahtiar Bakri, Gatra no. 22 Tahun VIII, 2002, 15 April 2002, http://www.gatra.com/artikel.php?id=16911.

yang dipahami oleh sang mempelai perempuan sebelum berkonversi menjadi seorang muslimah.[10] Justru, muncul seruan yang kental dengan persoalan geopolitik yang ditujukan kepada Soekarno, yakni "stop impor istri". Adapun pada kasus pernikahan kedua Nadia Madjid, problem yang mencuat lebih beraksentuasi teologis. Kendati David disebut telah bersyahadat pada tahun 2000, Adian Husaini melalui *Media Dakwah* no. 334 (2002) mempermasalahkan legalitas pernikahan David dan Nadia mengingat tidak terdapat satupun saksi yang dihadirkan pada perkawinan itu, di samping perihal status keagamaan David yang ia sebut sebagai lelaki Yahudi Amerika kelahiran Rusia.[11] Redaktur *Media Dakwah* itu bahkan menulis tajuk kontroversial, "Putri Nurcholish dinikahkan dengan Yahudi" yang menindikasikan bahwa Nurcholish merupakan oknum di balik praktik nikah beda agama tersebut. Memang, pada satu sisi, Nurcholish terkesan bersikap toleran dalam kasus pernikahan putrinya ini dan bahkan tidak mempertanyakan status keyakinan yang dipeluk oleh David, sebagaimana yang terekam dalam wawancaranya dengan reporter *New York Times*.[12] Namun, di sisi lain, guru besar ilmu filsafat islam IAIN Syarif Hidayatullah dan rektor Universitas Paramadina itu sempat mempertanyakan keputusan Nadia lewat surat tertanggal 13 Agustus 2001.

> Sembilan puluh sembilan persen dalam agama kita menghukumi kamu kawin tidak sah, suatu dosa yang sangat besar, salah satu yang terbesar dalam agama kita setelah syirik, durhaka pada orangtua, membunuh, dan merusak alam.[13]

10 Dalam wawancaranya dengan Cindy Adams, Dewi bercerita bahwa keluarga besarnya di Jepang sangat menentang pernikahan dengan Soekarno, apalagi sampai beralih keyakinan ke Islam. Sebab keputusan mutlak Dewi dan Soekarno untuk menikah, ibu Dewi sakit keras dan meregang nyawa dan dilanjutkan dengan adiknya yang bunuh diri tak kurang dari 26 jam pasca akad pernikahan. Lihat Cindy Heller Adams, *My Friend the Dictator* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1967), 302.

11 Mujib Rahman dan Kholis Bahtiar Bakri, "Kontroversi Perkawinan Putri Cak Nur Menggugat Syahadat Cara Yahudi," *Gatra*, 15 April 2002.

12 Jane Perlez, "An Islamic Scholar's Lifelong Lesson: Tolerance," *The New York Times*, 16 Maret 2002, bag. The Saturday Profile.

13 Madjid, Kontroversi Perkawinan Putri Cak Nur.

Nurcholish terkesan hendak membuka wawasan putrinya bahwa nikah beda agama tidak mudah dilakukan dan penuh tantangan, baik secara sosial maupun keagamaan. Bahkan, Nurcholish yang dikenal vokal dalam paham pluralisme agama sempat mengancam akan memutus hubungan keluarga apabila Nadia meneruskan niatnya untuk menikah dengan David, sebelum akhirnya membuka hati untuk menerima pemuda asal Amerika tersebut sebagai menantunya, padahal David belum membaca kalimat syahadat secara terbuka. Nurcholish menyebut bahwa yang terpenting adalah David beriman dan melaksanakan salat, sebagaimana istri Firaun menyembunyikan keimanannya dari suami,[14] di samping sikap kehati-hatian sebab masyarakat Amerika melekatkan stigma buruk pada komunitas non-Yahudi.[15] Baik kasus pernikahan Soekarno maupun Nadia Madjid menyisakan tanda tanya besar seputar keabsahan nikah beda agama dan praktiknya di Indonesia. Pembahasan berikut hendak menjabarkan deskripsi singkat mengenai nikah beda agama, dasar hukum yang mengikatnya di Indonesia, serta pemetaan perkembangan kajian hukum Islam seputar fenomena tersebut.

Definisi Nikah Beda Agama

Istilah "pernikahan" yang dimaksud dalam tulisan ini berdasarkan pada Pasal 1 UU Perkawinan Tahun 1974: "Perkawinan adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dan wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa." Pengertian semacam ini memcantumkan tiga dimensi pokok dalam pernikahan, antara lain dimensi juridis, spiritual, dan sosial—sebagaimana tersirat pada penggunaan term "ikatan lahir", "ikatan batin", dan "Ketuhanan Yang Maha Esa".

14 Lihat QS. At-Taḥrīm (66): 11

15 Sebagai perbandingan atas klaim Nurcholish, lihat Shaul Magid, "The Holocaust and Jewish Identity in America: Memory, the Unique, and the Universal," *Jewish Social Studies* 18, no. 2 (2012): 100–135, https://doi.org/10.2979/jewisocistud.18.2.100.

Ketiga terma khusus yang disebutkan dalam UU Perkawinan tersebut merupakan satu-kesatuan yang perlu dipupuk dalam tiap hubungan rumah tangga, sebab suatu ikatan lahir—atau disebut "ikatan formal" pernikahan yang mengikat diri suami-istri sebagai keluarga sekaligus membangun hubungan formal keduanya dengan orang lain dan masyarakat di sekitarnya—akan rapuh tanpa adanya ikatan batin dan spiritualitas.[16] UU Perkawinan memaparkan peran penting dimensi spiritual dalam menentukan keabsahan suatu pernikahan sebagai berikut:

> Sebagai Negara yang berdasarkan Pancasila, di mana Sila yang pertama ialah ke-Tuhan Yang Maha Esa, maka perkawinan mempunyai hubungan yang erat sekali dengan agama. Kerohanian, sehingga perkawinana bukan saja mempunyai unsur lahir/jasmani, tetapi unsur batin/rokhani juga mempunyai peranan yang penting. Aspek religius ini juga terdapat dalam pasal-pasal lain, seperti dalam syarat sahnya pekawinan, dan larangan-larangan perkawinan.[17]

UU Perkawinan jelas memberikan pengertian dan batasan yang tegas terkait praktik pernikahan di Indonesia. Dengan demikian, perhelatan nikah selalu memuat implikasi hukum dan berkaitan erat dengan syarat sah dan larangan perkawinan. Pasal 2 menjelaskan bahwa keabsahan suatu pernikahan diukur dari ketaatannya pada aturan agama dan kepercayaan masing-masing pasangan serta dicatat menurut peraturan yang berlaku.

Adapun praktik nikah beda agama di Indonesia terlingkup dalam pengertian pernikahan campuran. Nomenklatur "pernikahan campuran" muncul dari konstitusi pemerintah Hindia Belanda lewat Putusan tanggal 29 Desember 1896 No.

16 K. Watjik Saleh, *Hukum Perkawinan Indonesia* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1992), 14–15.

17 Pemerintah Republik Indonesia, "Undang-Undang (UU) tentang Perkawinan," 17 § (1974), https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/47406/uu-no-1-tahun-1974.

158 yang diundangkan pada tahun 1898 dan dikenal dengan sebutan *Regeling op de Gemengde Huwelijken* (GHR). Pasal 1 GHR menjelaskan pengertian "perkawinan campuran" sebagai perkawinan antara laki-laki dan perempuan pribumi yang masing-masing tunduk pada hukum-hukum yang berlainan—atau dalam konteks ini berarti tunduk pada dua aturan agama yang berbeda. Pasal 7 ayat (2) bahkan menyebut bahwa perbedaan kewarganegaraan, agama, dan tempat kelahiran tidak menjadi penghalang untuk melangsungkan perkawinan campuran.

Putusan tersebut menjelaskan bahwa Dinas Pencatatan Sipil bertugas mencatat dan mengesahkan pernikahan dua calon mempelai lintas agama yang hendak melaksanakan pernikahan. Kendati demikian, UU Perkawinan Tahun 1974 menghapus status hukum *GHR* maupun ketentuan-ketentuan seputar pernikahan campuran dalam Kitab UU Hukum Perdata (*Burgerlijk Wetboek*) dan Ordonansi Perkawinan Indonesia Kristen (*Huwelijks Ordonantie Christen Indonesiers* S.1933 no. 74). Para ahli hukum kemudian mencatat bahwa pengesahan UU Perkawinan Tahun 1974 mengindikasikan fase ketiadaan hukum yang mengatur perkawinan antaragama di Indonesia[18] sekurang-kurangnya selama 14 tahun sebelum muncul putusan MA no. 1400K/Pdt/1986 yang diresmikan tahun 1988.

Nikah Beda Agama dalam Hukum Positif Indonesia

Beberapa pakar hukum perdata melontarkan kritik terhadap sifat hukum UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974 yang disebut kurang tegas dan jelas dalam mengatur hukum nikah beda agama. Asumsi tersebut didasarkan pada cuplikan Pasal 2 UU Perkawinan, "menurut hukum masing-masing agama atau kepercayaannya" yang tidak mendeskripsikan secara rinci mengenai ketentuan-ketentuan yang mengatur pernikahan

18 Sri Wahyuni, "Kontroversi Perkawinan Beda Agama Di Indonesia," *Jurnal Hukum Islam* 8, no. 1 (23 Februari 2016): 68.

lintas kepercayaan dan agama. Gandasubrata (1987) dan Abdurrahman (2011), sebagai contoh, menyebut bahwa UU Perkawinan tidak mengatur ketentuan praktik nikah antaragama secara tegas sehingga Dinas Pencatatan Sipil kesulitan untuk melakukan pencatatan atas perkawinan yang dilangsungkan oleh dua orang berbeda keyakinan dengan dalih bahwa praktik tersebut bertentangan dengan Pasal 2 UU Perkawinan.[19] Dalam kasus lain, petugas pencatatan sipil berkenan untuk melakukan pendaftaran dan pencatatan pernikahan antaragama dengan bersandar pada GHR, dengan catatan bahwa praktik tersebut berlangsung menurut hukum kepercayaan suami, sehingga istri mengikuti status agama dan keyakinan suami.[20] Namun, perilaku tersebut termasuk ke dalam "penyeludupan hukum" lainnya—di samping menyelenggarakan pernikahan di luar negeri—sebab status hukum *GHR* telah diberhentikan lewat Pasal 66 UU Perkawinan.

Pandangan minor terkait penafsiran UU No. 1 Tahun 1974 menyebut bahwa konstitusi tersebut sama sekali tidak mengatur praktik nikah beda agama dan hanya berfokus untuk meregulasi pernikahan umum dalam negeri. Argumentasi ini didasarkan dari ketentuan dalam Pasal 66 UU Perkawinan yang mengembalikan status hukum pernikahan pada *GHR* (Perkawinan Campuran) bila terdapat suatu konstitusi yang tidak diatur di dalam undang-undang perkawinan. Tafsiran hukum semacam ini terkesan senada dengan kelompok Gandasubrata (1987) dan Abdurrahman (2011) yang mengembalikan peraturan perkawinan campuran, namun kelompok ini tidak memberikan wewenang langsung kepada Discapil untuk melakukan pencatatan atas nikah beda agama.

19 Purwoto S. Gandasubrata, "Tinjauan Mengenai Perkawinan Antar-Agama dengan Berlakunya Undang-undang Perkawinan (UU No. 1 Tahun 1974)," 1987, 1; Abdurrahman, "Kompendium Bidang Hukum Perkawinan: Perkawinan Beda Agama dan Implikasinya" (Jakarta: Kementerian Hukum dan HAM, 2011), 5.

20 Purwoto S. Gandasubrata, *Renungan Hukum* (Jakarta: IKAHI, 1998).

Sejumlah besar pakar hukum memberikan pandangan berbeda dalam menginterpretasi sifat hukum UU Perkawinan. Terdapat penafsiran yang menyebut bahwa perkawinan antar pemeluk agama merupakan bentuk pelanggaran terhadap UU No. 1 Tahun 1974 pasal 2 ayat 1 dan pasal 8(f). Mencermati pernyataan Hazairin (1986), Darmabrata (2003), dan Arsal (2013), ketiganya bersepakat bahwa undang-undang tersebut memuat kandungan hukum yang mengatur pelarangan praktik nikah beda agama yang tertera secara implisit. Arsal mengklaim bahwa UU Perkawinan tidak mengatur pelarangan tersebut secara eksplisit untuk meminimalisir konflik sosial-budaya dan memperkokoh persatuan dan kesatuan bangsa, yang dibuktikan dengan pengesahan PP No. 9 tahun 1975 tentang pelaksanaan UU Perkawinan.[21] Darmabrata berargumen bahwa perkawinan di Indonesia harus dilangsungkan berdasarkan ketentuan perundang-undangan dan unsur agama sekaligus. Tanpa kedua unsur tersebut, pernikahan takkan bernilai di tengah masyarakat dan tidak sah secara konstitusi.[22] Hazairin menafsirkan Pasal 2 Ayat 1 sebagai pelarangan bagi umat beragama untuk melanggar ajaran keagamaannya, baik dari kalangan penganut agama Islam, Katolik, Kristen, Hindu, Buddha, dan Konghucu.[23]

Interpretasi hukum yang bernuansa teologis semacam ini dipakai di berbagai instansi dan umumnya digunakan oleh Dinas Pencatatan Sipil maupun Kantor Urusan Agama untuk menolak pendataan pasangan beda agama. Barangkali, pandangan ini lebih diterima sebab ia mendudukkan dan memprioritaskan praktik perkawinan yang dilakukan oleh dua mempelai beragama sama serta terhindar dari konflik teologis dan sanksi sosial yang dapat terjadi di masa mendatang. Namun,

21 Arsal Arsal, "Pengaturan Perkawinan Beda Agama di Indonesia (Kajian Sejarah Sosial Hukum Islam era 1945-sekarang)," *Al Hurriyah : Jurnal Hukum Islam* 14, no. 1 (12 Juli 2018): 50, https://doi.org/10.30983/alhurriyah.v14i1.595.

22 Darmabrata, *Tinjauan UU No.1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*, 102.

23 Hazairin, *Tinjauan Mengenai Undang-Undang Perkawinan No. 1/1974* (Jakarta: Tintamas, 1986), 2.

konsep hukum tersebut tentu tidak mengurung niatan para pasangan beda agama untuk meneruskan hubungan mereka ke panggung pelaminan. Bahkan, beberapa calon mempelai memutuskan untuk tetap mendaftarkan pernikahan mereka ke Discapil, atau mengambil langkah hukum yang ekstrem semisal mengajukan kasasi ke MA bila permohonan mereka ditolak oleh pegawai pencatatan. Kasus semacam inilah yang mendorong kemunculan Putusan MA no. No. 651/1. 1755. 4/CS/1986 yang memerintahkan pegawai pencatat dari Kantor Pencatatan Sipil Provinsi DKI Jakarta untuk melangsungkan pernikahan antara Andi Vonny Gani dan Petrus Nelwan, yang sebelumnya ditolak oleh KUA dan Kantor Pencatatan Sipil berdasarkan interpretasi UU Perkawinan. Permohonan kedua pasangan tersebut ditolak dengan mempertimbangkan perbedaan agama keduanya; Vonny selaku Muslimah dan Petrus penganut Kristen Protestan. Sekalipun putusan hakim Mahkamah Agung tersebut mampu menyelesaikan satu babak pernikahan beda agama di Indonesia; banyak kasus lain menunjukkan mempelai beda agama tidak memperoleh kesempatan untuk melangsungkan pernikahan sehingga memutuskan untuk melakukan dua kali prosesi perkawinan agama, atau justru salah satu mempelai mengalah dengan mengikuti agama yang dianut oleh pasangannya.

QUO VADIS NIKAH BEDA AGAMA DALAM HUKUM ISLAM

Dalam kaidah hukum Islam, praktik pindah agama untuk melangsungkan pernikahan jelas dilarang. Bahkan, praktik menikahi pasangan non-Muslim telah diatur dalam *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (1991) yang disusun oleh Direktorat Pembinaan Peradilan Agama Islam Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Islam Departemen Agama. Pada pasal 40 poin c Kompilasi Hukum Islam—disingkat KHI— dijelaskan tentang pelarangan praktik perkawinan antar pria dengan wanita yang tidak beragama Islam, begitupun sebaliknya pada

pasal 44 disebutkan tentang larangan bagi seorang wanita muslimah untuk menikahi seorang pria non-Muslim. Dalam rangka memperkokoh kekuatan hukum dari karya Departemen Agama ini, pemerintah pusat di zaman Order Baru mendukung kompilasi hukum ini lewat Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam.[24] Motif di balik penetapan Instruksi Presiden tersebut didasarkan pada UUD 1945 Pasal 4 ayat (1) dan lewat pertimbangan dari para Majelis Ulama Indonesia pasca lokakarya pada 2-5 Februari 1988.

Pasal 2-4 KHI mendefinisikan "pernikahan" sebagai komitmen yang sangat kuat (*mišāqan galīżan*) dalam rangka beribadah dan menaati perintah Allah untuk membangun keluarga yang sakinah, mawadah dan rahmah, sesuai dengan ketentuan dalam UU no. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Pernikahan, dengan demikian, adalah praktik ibadah dan ketaatan yang berlangsung seumur hidup yang dilakukan di antara dua manusia dewasa—laki-laki dan perempuan berusia 19 tahun—yang bersatu dan berjanji dalam ikatan komitmen sebagai suami dan istri untuk membentuk keluarga yang harmonis dan penuh kasih sayang. Definisi semacam ini tampak kontras dibanding yang berkembang di kalangan imam mazhab fikih. Mazhab Hanafī dan Hanbalī mengartikan perkawinan sebagai upaya membangun akad dan komitmen yang bertujuan untuk menjadikan perempuan sebagai kesenangan dan diperbolehkan untuk menikmati segala dari perempuan yang dijadikan istri, sedangkan mazhab Syāfi'ī dan Malikī mengartikan kata *an-nikāḥ* yang disebutkan 23 kali dalam Al-Qur'an sebagai sinonim kata *al-waṭa'* yang berarti hubungan seksual.[25] Singkat kata, keempat imam mazhab memaknai perkawinan sebagai wasilah seorang pria untuk menjalani hubungan yang halal dengan lawan jenisnya dan memperbanyak keturunan.

24 Presiden Republik Indonesia, "Instruksi Presiden Republik Indonesia tentang Penyebar-luasan Kompilasi Hukum Islam," 1 § (1991).

25 Kementerian Wakaf dan Urusan Islam Kuwait, *Al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah: Nifās ilā Naḥy 'an al-Munkar*, vol. 41 (Kuwait: Wizārah al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 2002), 205–7; 'Abd ar-Raḥmān al-Jazirī, *al-Fiqh 'alā Maẓāhib al-Arba'ah*, vol. 4 (Kairo: Maktabah Tijārāh Kubrā, 1979), 12–14.

Bila merujuk pada definisi pernikahan campuran dalam *GHR* berupa praktik perkawinan antara laki-laki dan perempuan pribumi yang tunduk pada dua aturan agama berbeda, maka Al-Qur'an menyebut perkawinan campuran dalam tiga bagian, antara lain pada QS. Al-Baqarah [2]: 221, Al-Mā'idah [5]: 5, dan Al-Mumtaḥanah [60]: 10. Adapun dalil yang dipakai sebagai rujukan pokok dalam fatwa pelarangan nikah antaragama dapat dirincikan sebagai berikut:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawini-nya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya;[26]

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tandatanda bagi kaum yang berpikir;[27]

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ

26 Lihat "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 4/MUNAS VII/MUI/8/2005 tentang Perkawinan Beda Agama," § Munas VII (2005), a. QS. Al-Nisā' [4]: 3. Sebagai catatan, keenam ayat dan terjemahannya yang terlampir dalam bagan ini merujuk pada hasil Musyawarah Nasional Majelis Ulama Indonesia tahun 2005. Terjemahan ini memuat penjelasan dan tafsiran tambahan di samping teks terjemahan harfiah sehingga ia dapat dibedakan dari hasil terjemahan Lembaga Penashih Mushaf Al-Qur'an Kemenag.

27 Komisi Fatwa MUI, a. QS. Ar-Rūm [30]: 21.

غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, yang keras, yang tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperlihatkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan;[28]

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ۖ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ۖ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal pula bagi mereka. (Dan dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al-Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barang siapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari akhirat termasuk orang-orang merugi;[29]

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۖ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۖ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

Dan janganlah kamu nikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih

28 Komisi Fatwa MUI, a. QS. At-Taḥrīm [66]: 6.
29 Komisi Fatwa MUI, a. QS. Al-Mā'idah [5]: 5.

baik dari wanita yang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik walaupun ia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya . Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran;[30]

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ ۖ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ ۖ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ ۖ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ۖ وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۚ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ۚ ذَٰلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ ۖ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Hai orang-orang yang beriman, apabila datang berhijrah kepadamu perempuan-perempuan yang beriman, maka hendaklah kamu uji (keimanan) mereka. Alllah lebih mengetahui tentang keimanan mereka; maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman maka jangalah kamu kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. Mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orangorang kafir itu tiada halal pula bagi mereka. Dan berikanlah kepada (suami-suami) mereka mahar yang telah mereka bayar. Dan tiada dosa atasmu mengawini mereka apabila kamu bayar kepada mereka maharnya. Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) dengan perempuan-perempuan kafir; dan hendaklah kamu minta mahar yang telah kamu bayar; dan hendaklah mereka meminta mahar yang telah mereka bayar. Demikianlah hukum Allah yang ditetapkan-Nya diantara kamu. Dan Allah maha mengetahui dan maha bijaksana.[31]

30 Komisi Fatwa MUI, a. QS. Al-Baqarah [2]: 221.

31 Komisi Fatwa MUI, a. QS. Al-Mumtaḥanah [60]: 10.

Ibn Jarīr aṭ-Ṭabarī menjelaskan bahwa banyak perdebatan dalam penafsiran frasa *wa lā tankiḥū al-musyrikāti hattā yu'minna* dalam QS. Al-Baqarah [2]: 221. Di satu pihak, ia membacakan riwayat Mujāhid bin Jabr bahwa yang dimaksud di dalam ayat tersebut yaitu pelarangan bagi Muslim laki-laki untuk menikahi perempuan Makkah dan perempuan musyrik Arab, namun diperbolehkan untuk menikahi Ahli Kitab[32]—yakni tiap penganut ajaran monoteistik yang berpedoman pada kitab suci.[33] Aṭ-Ṭabarī tidak setuju bila QS. Al-Baqarah [2]: 221 ditafsirkan sebagai ayat politik yang melarang umat Islam untuk menikahi perempuan dari kelompok/suku tertentu. Justru ia mendefinisikan perempuan musyrik dalam artian yang luas, yaitu orang-orang yang tidak berpedoman kepada kitab suci. Ia menambahkan bahwa perempuan penganut pagan (*waṡaniyah*), zoroastrianisme (*majusiyyah*), dan Ahli Kitab tidaklah tergolong ke dalam kategori musyrik sehingga tiap perempuan dari golongan tersebut halal dinikahi.[34] Ayat QS. Al-Baqarah [2)]: 211 kemudian dilengkapi[35] dengan QS. Al-Mā'idah [5]: 5 tentang syarat menikahi yaitu diharuskan untuk membayar nafkah (*ujūr*) dan pajak (*jizyah*).

Terdapat dua riwayat mengenai konteks pewahyuan QS. Al-Baqarah [2]: 221, namun keduanya sama-sama bertempat di Madinah. Pada riwayat pertama yang lebih lemah, disebutkan bahwa ayat ini turut berkenaan kisah 'Abd Allāh bin Rawāḥah, sahabat dari suku Khazraj di Madinah, memiliki budak Muslimah berkulit hitam yang sering ia marahi dan pukul serta tak pernah digauli, kemudian ia menghadap kepada Nabi dan berujar untuk membebaskan budak

32 Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabari, *Jāmi 'al-Bayān min Ta'wīl al-Qur'ān*, vol. 2 (Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, 2010), 419.

33 Ṭabari, 2:420.

34 Ṭabari, 2:420–21.

35 Riwayat lain yang lebih lemah menyebut bahwa status hukum dalam QS. [2]: 211 terhapus (mansūkh) oleh QS. Al-Mā'idah (5): 5, bukannya saling melengkapi dan berkompromi (jam'ū wa at-taufīq). Status daif tersebut disebabkan oleh perawi sekaligus guru aṭ-Ṭabarī di kota Amol, Muḥammad bin Ḥumayd, dijuluki seorang "pengarang riwayat". Komentar ini sendiri diberikan oleh para muḥaqqiq kitab. Lihat Ṭabari, 2:419.

tersebut dan menikahinya. Namun Ibn Rawāḥah dirundung oleh para penduduk Madinah lantaran perbuatan tersebut dan kembali melapor. Nabi yang mendengar hal tersebut berujar bahwa tindakan yang ia ambil lebih mulia ketimbang kawin dengan perempuan Arab musyrik. Pernyataan Nabi lantas diperkuat dengan turunnya QS. Al-Baqarah [2]: 221. Adapun pada riwayat lain yang lebih sahih, diceritakan bahwa baik Hużaifah bin al-Yamān maupun Ṭalḥah bin 'Ubaidillah yang beristerikan Nasrani atau Yahudi di Madinah sedang mengalami cekcok rumah tangga dan melapor kepada Nabi, kemudian turun ayat ini. Kendati demikian, Umar bin Khaṭṭāb yang mendengar kisah tersebut geram pada dua sahabat tersebut sebab Umar berpendapat bahwa perselisihan rumah tangga itu diakibatkan oleh perbedaan agama antar suami-istri. Namun Nabi pada kesempatan lain memberi pernyataan dari riwayat Jābir bin 'Abd Allah mengenai pernikahan antaragama yang nantinya diriwayatkan kembali oleh Umar sebagai berikut:

نَتَزَوَّج نِساء أهل الكِتاب ولا يَتَزَوَّجون نساءَنا

Kami menikahi perempuan Ahli Kitab, tapi mereka (laki-laki Ahli Kitab) tidak menikahi perempuan kami.

Terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai status Ahli Kitab dan perbedaannya dibanding kaum musyrik. Namun pandangan yang utama menyebut bahwa Ahli Kitab bukan tergolong ke dalam kaum musyrik. Ibn Taimīyah merupakan salah satu ulama kondang yang getol bicara mengenai status Ahli Kitab. Ibn Taimīyah dalam Nurcholish Madjid menolak pernyataan sahabat 'Abd Allāh bin 'Umar bahwa kaum Ahli Kitab termasuk golongan musyrik, merujuk pada QS. At-Taubah [9]: 31.[36] Padahal, Ibn Taimīyah mencatat, apa yang dimaksud dengan berbuat syirik yaitu tiap perilaku yang diada-adakan (bid'ah), sedangkan ajaran Nasrani bersumber dari kitab yang Allah turunkan serta membawa pesan ketauhidan, bukan

36 Nurcholish Madjid dkk., *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, ed. oleh Mun'im A. Sirry (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2004), 160.

kesyirikan.[37] Pandangan serupa turut dijelaskan oleh Rasyīd Riḍā penafsiran QS. Al-Mā'idah [5]: 5.

Rasyīd Riḍā menyoroti persoalan hukum pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan Ahli Kitab dan pemungutan pajak atas mereka. Pada mulanya ia menyoal perdebatan ulama dalam mengategorikan golongan Gnostik (*aṡ-Ṡābi'ūn*) dan Majusi ke dalam kelompok Ahli Kitab. Sebagian ulama memandang bahwa sikap umat Islam yang memasukkan mereka sebagai Ahli Kitab dilatari oleh motif politik dalam rangka untuk memungut pajak, tanpa memperbolehkan para lelaki muslim untuk menikahi perempuan Majusi dan *aṡ-Ṡābi'ūn* ataupun memakan hasil kurban mereka. Kendati hadis tersebut tidak populer di kalangan ahli hadis, konsepnya berkembang pesat di tengah ulama fikih. Riḍā justru mendukung pandangan lainnya dari para ulama yang menyebut bahwa kedua kelompok tersebut dikategorikan sebagai Ahli Kitab yang kehilangan kitab suci dan ajaran ketauhidannya seiring waktu.

Menukil pemikiran Abū Manṣūr 'Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir al-Bagdadī (w. 427 H) dalam kitab *Al-Farq bayn al-Firāq*, Riḍā percaya bahwa kelompok Majusi beriman pada ajaran Zarathustra selaku Nabi yang menerima wahyu dari Allah. Begitupun pada kasus kelompok Ṣābi'ūn, ia menilai bahwa mereka beriman pada kenabian Hermes, Plato, dan berbagai filsuf lain.[38] Di sisi lain, Riḍā mengkritik pemikiran al-Bagdadī yang menyebut bahwa golongan batiniah tidak mengenal konsep ketauhidan dan tidak memiliki pondasi syariat yang kokoh sebagaimana dalam ajaran agama-agama samawi. Riḍā justru berpedoman bahwa penganut ajaran batiniah semisal Hindu, Buddha, dan Konghucu layak dikategorikan sebagai bagian dari Ahli Kitab. Baginya, Al-Qur'an menyebut golongan Majusi (Persia) dan Ṣābi'ūn (Bahrain)—bahkan mengategorikan mereka ke dalam

37 Ibn Taimīyah, *Aḥkām az-Zawāj* (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyya, 1988), 188–90; Sebagai pembanding, lihat pula Nurcholish Madjid, "Ahli Kitab," dalam *Karya Lengkap Nurcholish Madjid: Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemodernan*, ed. oleh Budhy Munawar-Rachman (Jakarta: Nurcholish Madjid Society (NCMS), 2019), 2319.

38 Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Syahīr bi Tafsīr al-Manār*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 186.

Ahli Kitab—sebab identitas keduanya lekat dengan bangsa Arab di Hijaz. Hal ini tentu berbeda dibandingkan ajaran Hindu, Buddha, dan Konghucu yang belum pernah didatangi oleh penduduk Arab, ataupun sebaliknya para penganut ajaran batiniah tersebut belum pernah menduduki wilayah Hijaz. Riḍā yakin bahwa Allah mengutus seorang Rasul di setiap tempat untuk membawa ajaran ketauhidan, kabar gembira bagi umat yang beriman sekaligus ancaman bagi mereka yang inkar.[39]

Berangkat dari penafsiran atas QS. Al-Baqarah [2]: 221 dan Al-Mumtaḥanah [60]: 10, dapat disepakati bahwa umat Islam dilarang menikahi golongan "musyrik". Adapun yang dimaksud dengan perilaku syirik yakni segala tindakan pengingkaran terhadap pesan dan ajaran Allah yang disampaikan oleh rasul-rasul-Nya, baik dari golongan keturunan Ibrahim maupun dari penghayat kepercayaan di wilayah-wilayah luar jazirah Arabia. Adapun bentuk pernikahan antaragama dalam hukum Islam dapat diklasifikasikan ke dalam empat bentuk menurut keyakinan mempelainya;

Pertama, pernikahan antara seorang mukmin dengan perempuan musyrik. Kasus semacam ini dapat direfleksikan dari kisah Nabi Luṭ dan istrinya;[40] *kedua*, pernikahan seorang laki-laki musyrik dengan perempuan mukmin, semisal antara Fir'aun dan istrinya; *ketiga*, pernikahan seorang laki-laki muslim dengan perempuan dari Ahli Kitab. Pernikahan semisal ini paling banyak dilakukan dalam sejarah Islam sebab ia telah diinisasi sejak masa Nabi dan sahabat. Sebagai contoh, di samping cerita dua sahabat Huẓaidah dan Ṭalḥah di muka, Nabi Muhammad menikahi seorang budak beragama Kristen Koptik bernama Māriah bint Syama'ūn[41] sedangkan Ḥassān

39 'Abduh dan Riḍā, 4:188–89.

40 Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Ṭabari al-Musammā Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, ed. oleh Iyād ibn 'Abd al-Laṭīf ibn Ibrāhīm al-Qaysi, vol. 1 (Beirut: Dār ibn Hazm, 2005), 183–84

41 Ṭabari, 1:742; Lihat pula *The History of Al-Tabari Vol. 39: Biographies of the Prophet's Companions and Their Successors*, ed. oleh Ehsan Yar-Shater dkk., trans. oleh Ella Landau-Tasseron, BIbliotheca Persica, vol. 39, Series in Near Eastern Studies (Albany: State University of New York Press, 1998), 22.

bin Ṡābit menikah dengan adiknya, Sīrīn, pada tahun 8 Hijriah pasca Perang Khaibar. Begitupun khalifah Uṡmān bin ʻAffān menikahi perempuan Nasrani bernama Nāilah bint al-Farāfiṣah bin al-Aḥwaṣ al-Kalbī; *Keempat*, pernikahan antara seorang laki-laki Ahli Kitab dengan perempuan muslim. Kasus keempat sangat sukar terjadi mengingat keempat imam mazhab menetapkan fatwa haram dalam kasus tersebut. Ketetapan hukum tersebut diberlakukan dengan asumsi bahwa tiap laki-laki adalah seorang pemimpin keluarga dan subjek pelaku dalam rumah tangga, sedangkan perempuan adalah objek yang dipimpin. Penjelasan berikutnya akan menawarkan cara pandang baru mengenai nikah lintas agama, khususnya dalam konteks keindonesiaan.

PENYEGARAN SIKAP TERKAIT PRAKTIK NIKAH BEDA AGAMA

Diskusi kritis mengenai praktik nikah beda agama menjadi suatu keniscayaan seiring dengan peningkatan angka populasi dunia dan jumlah penganut agama Islam. Berbicara tentang peranan Muslim dalam perkawinan campuran dalam konteks global tentu menarik untuk diperbincangkan. Dalam konteks tersebut, menarik bila merujuk pada data Noryamin Aini dkk. (2019) yang mengkaji perkembangan kasus nikah beda agama di Indonesia berdasarkan data Badan Pusat Statistika (BPS) dari tahun 2000 sampai 2010. Berangkat dari data tersebut, ditemukan bahwa terdapat 228.778 kasus (0,5%) nikah beda agama dalam kurun waktu yang ditentukan. Noryamin menyebut bahwa pernikahan antaragama cenderung dilakukan remaja—baik laki-laki maupun perempuan—yang tinggal di lingkungan urban dan/atau pasangan yang menempuh pendidikan tinggi.[42] Perhelatan tersebut lebih umum ditemukan di provinsi Jakarta, Papua Barat,

42 Noryamin Aini, Ariane Utomo, dan Peter McDonald, "Interreligious Marriage in Indonesia," *Journal of Religion and Demography* 6, no. 1 (6 Mei 2019): 196–97, https://doi.org/10. 1163/2589742X-00601005.

Kalimantan Barat, Papua, dan Nusa Tenggara Timur.[43] Besarnya jumlah kasus perkawinan campuran di Indonesia sejak awal abad XXI saja telah membantah banyak kajian akademik lintas disiplin[44] yang menyebut bahwa masyarakat Indonesia menolak praktik nikah beda agama.

Agama Istri	Agama Suami							
	Muslim	Kristiani	Katolik	Hindu	Budha	Kong-hucu	Lainnya	Total
Muslim	42.243.406	44.804	16.036	5.718	7.598	556	1.024	42.319.152
Kristiani	42.901	2.987.273	1.076	1.076	12.282	253	1.574	3.071.821
Katolik	13.947	23.074	1.195.285	698	11.159	943	623	1.245.729
Hindu	2.713	479	344	855.400	335	16	44	869.331
Buddha	2.919	4.345	3.428	241	297.224	631	22	308.810
Konghucu	334	244	6	420	19.095	55.267	8	20.285
Lainnya	413	626	241	33	27	10	55.267	56.617
Total	42.306.633	3.060.845	1.241.374	863.172	329.045	22.104	58.572	47.881.745

Keterangan:
Pola pernikahan lintas agama di Indonesia tahun 2010
dalam Noryamin Aini, dkk. (2019)

Berangkat dari total 228.795 kasus nikah campuran selama tahun 2000-2010, perhelatan tersebut didominasi oleh pernikahan antar Muslim pria dengan perempuan Kristiani dengan jumlah 42.901 kasus (18,75%), serta antara laki-laki Kristiani dan perempuan Muslimah sebanyak 44.804 kasus (19,58%). Adapun rekor kasus tertinggi diraih oleh kelompok laki-laki Kristiani dengan persentase 36,95% (84.548 kasus), disusul oleh perempuan Muslimah sebanyak 33,10% (75.746), perempuan Kristiani dengan persentase 32,15% (73.572) dan

43 Aini, Utomo, dan McDonald, 199–200.

44 Lyn Parker, Chang-Yau Hoon, dan Raihani, "Young People's Attitudes Towards Interethnic and Inter-Religious Socializing, Courtship and Marriage in Indonesia," *South East Asia Research* 22, no. 4 (2014): 467–86; Ahmad Fuadi, "Pemikiran Jaringan Islam Liberal Tentang Pernikahan Beda Agama Perspektif Hukum Islam Dan Hukum Positif Di Indonesia" (masters, IAIN Bengkulu, 2016), http://repository.iainbengkulu.ac.id/24/; Sonny Dewi Judiasih, Nazmina Asrimayasha Nugraha, dan Luh Putu Sudini, "Prohibition of Intera Religion Marriage in Indonesia," *Jurnal Dinamika Hukum* 19, no. 1 (8 Januari 2019): 186–203, https://doi.org/10.20884/1.jdh.2019.19.1.2462.

laki-laki Muslim sebanyak 26,76% (63.227). Berkaca pada data tersebut, selisih yang cukup kentara antara kasus perkawinan lintas iman di kalangan Muslimah lebih tinggi 12.519 kasus dibandingkan dengan laki-laki Muslim pada kurun waktu yang sama. Realitas tersebut tentu mengejutkan, terutama mengingat bahwa kaidah fikih secara tegas mengharamkan perempuan untuk menikahi Ahli Kitab (Kristen, Katolik), apalagi menjalin hubungan suami-istri dengan penganut agama batiniah (Hindu, Buddha, Konghucu) atau penghayat kepercayaan lain. Namun data Noryamin justru menggambarkan bahwa terjadi 32.845 kasus pernikahan antara perempuan Muslimah dengan selain Muslim dan Ahli Kitab. Realitas ini seharusnya menyentil para sarjana untuk merekonstruksi cara pandang mereka terhadap hukum nikah beda agama bagi Muslimah, atau bahkan membuat paradigma baru dengan menjadikan perempuan Muslimah sebagai subjek dalam berkeluarga dan *active player*.

Dalam konteks pengarusutamaan peran perempuan Muslimah di ranah publik maupun rumah tangga di Indonesia, paradigma *qirā'ah mubādalah* barangkali mampu menjadi cara pandang alternatif. *Mubādalah* dapat diklasifikasi sebagai teori, metode, sekaligus paradigma tafsir berkeadilan gender. Paradigma tersebut mempertemukan dan menegosiasikan dimensi teks dan konteks agar terus berdialog dan berkelindan sesuai dengan perkembangan zaman. Bagi Faqihuddin Abdul Kodir (2019), perumus teori mubadalah, kewajiban antar suami-istri berpusat pada tiga aspek; hubungan seks, relasi yang makruf, dan pemenuhan harta materiil.[45] Tentu saja sebelum membangun terwujudnya keluarga yang kolaboratif (*musyārakah*), berintegritas (*mu'āwanah*), kolektif (*zawāj*) dan interaktif (*mubādalah*), dibutuhkan suatu komitmen pernikahan antar dua calon mempelai yang dilandaskan pada prinsip-prinsip serupa

45 Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 360–61.

dengan yang ditawarkan dalam paradigma mubadalah. Adapun model pernikahan semisal ini sukar terwujud tanpa adanya iktikad serius, menyeluruh dan berkelanjutan dalam rangka menegosiasikan ketentuan hukum perkawinan antaragama di Indonesia. Khaled M. Abou El Fadl[46] merupakan sarjana paling awal yang gerah dengan interpretasi agama dan promulgasi hukum Islam yang masih bercorak parsial, selektif, dan bahkan reduktif. Paham keagamaan seperti ini menjebak para hakim, mufti, alim ulama, dan aktor agama lain pada satu disiplin tertentu (over-spesialisasi keilmuan) sehingga produk pengetahuan yang jarang melibatkan moralitas kemanusiaan, apalagi berkenan untuk berdiskusi dan melakukan negosiasi gagasan. Model keilmuan yang "arogan" secara intelektual ini merupakan pengkhianatan atas tanggung jawab moral yang telah dibaiatkan masyarakat umum (*common agents*) kepada para figur agama (*special agents*), baik yang terafilisasi dengan pemerintahan negara maupun dengan institusi dan organisasi

46 Prof. Dr. Khaled Abou El Fadl, Ph.D merupakan salah satu sarjanawan Muslim yang paling berpengaruh dalam studi Islam kontemporer. Saat ini, Abou Fadl menjabat sebagai profesor hukum di University of California, Los Angeles. Ia memiliki konsentrasi studi di hukum Islam, HAM, feminisme, serta hukum keamanan nasional dan internasional. Abou Fadl sangat tegas membela hak asasi manusia sehingga memenangkan berbagai penghargaan HAM dari berbagai universitas internasional. Ia bahkan pernah dilantik oleh presiden Amerika, George W. Bush, sebagai komisioner dalam lembaga Komisi Amerika Serikat untuk Kebebasan Beragama Internasional (USCIRF) pada 28 oktober 1998. Abou Fadl banyak menulis tentang moral dan kemanusiaan. Tulisannya, baik berbentuk buku maupun jurnal, dapat diterima secara masif di tengah akademisi studi Islam karena penggunaan paradigma moralitas yang menjadi karakter khas penulisannya. Abou Fadl turut menyikapi persoalan hak dan kesetaraan perempuan dan menulis berbagai isu yang berkaitan dengan perempuan. Beberapa karyanya yang populer memuat tema otoritas teks, terorisme, toleransi, dan hukum Islam. Abou Fadl telah menulis sepuluh buku dan lebih dari 50 artikel mengenai Islam dan hukum Islam. Beberapa bukunya yakni *The Search for Beauty in Islam: A Conference of the Books* (Rowman and Littlefield, 2006); *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (Harper San Francisco, 2005); *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton University Press, 2004); *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses* (UPA/Rowman and Littlefield, 2001); *Speaking in God's Name: Islamic law, Authority and Women* (Oneworld Press, Oxford, 2001); *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Cambridge University Press, 2001). Lebih lanjut tentang Dr. Khaled Abou El Fadl," lihat http://www.searchforbeauty.org/khaled-abou-el-fadl/.

keagamaan.[47]

Abou Fadl bahkan menuding bahwa produk fatwa dari kelompok ini sewenang-wenang, tidak mempertimbangkan audien, dan otoritarian sehingga lahirlah common agents yang intoleran, radikal dan diskriminatif terhadap perempuan dan golongan minoritas.[48] Penentuan fikih dan produk hukum Islam lain oleh komunitas pembuat fatwa guna memberikan jawaban solutif atas berbagai persoalan sezaman takkan menjadi polemik bilamana diiringi dengan sikap inklusif dan tidak mengakuisisi otoritas diri dan kelompok sebagai sumber kebenaran dan "penyambung lidah" Tuhan. Padahal, negosiasi dan dialektika berkelanjutan dalam perumusan suatu fatwa justru berdampak positif dalam rangka memperkaya khazanah keilmuan dan hukum Islam agar terhindar dari kejumudan berpikir dan mengulang apa yang pernah diraih oleh para ulama dan mujtahid terdahulu.

Namun dalam kenyataannya, sebagaimana yang dirisaukan Abou Fadl dalam banyak tulisannya, terjadi banyak penyimpangan dan penyalahgunaan otoritas keilahiaan yang berperan untuk memperkokoh identitas kelompok suatu golongan mayoritas yang nantinya berdampak pada golongan minoritas lintasiman lewat fatwa yang bernuansa intoleran serta kepada kaum perempuan lewat dalil yang beraksentuasi misoginis dan fikih patriarkis. Dengan demikian, Abou Fadl percaya bahwa jawaban atas ketidakadilan dan kesenjangan sosial tersebut dapat dientaskan bilamana terjadi dialog dan sikap saling rangkul antar perseorangan dan kelompok, sehingga wacana hukum Islam dapat kembali memberikan perlindungan pada yang lemah dan terpinggir serta memberi penghargaan

47 Khaled Medhat Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, ebook edition (London: Oneworld Publications, 2014), 538–39.

48 Fadl, 536–37; Khaled Medhat Abou El Fadl, "Islamic Law, Jihad and Violence," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 16, no. 1 (2017): 1–5, https://doi.org/10.5070/N4161038734.

terhadap perbedaan pendapat dan fatwa, baik yang diproduksi dan/atau direproduksi oleh golongan mayoritas maupun minoritas, tanpa memandang jenis kelamin laki-laki atau perempuan—apalagi melihat nasab keturunan[49], afilisasi politik, atau penghargaan akademik tertentu.[50]

PENUTUP

Berangkat dari penjabaran mengenai nikah beda agama dalam kacamata fikih dan HAM, dapat disimpulkan bahwa momentum yang paling dibutuhkan oleh para pemikir Islam masa sekarang adalah revolusi (*ṡaurah*) dalam konteks pemikiran dan perumusan kebijakan strategik. Sejumlah langkah yang patut diapresiasi di tengah pemerintah pusat, semisal putusan dalam UU No. 16 Tahun 2019 tentang batasan usia nikah bagi perempuan dan Permendikbudristek no. 30 tahun 2021 tentang pencegahan dan penanganan kekerasan seksual di perguruan tinggi. Namun, bilamana merujuk pada pemikiran Arkoun, diperlukan kembali langkah-langkah jitu untuk merombak metodologi dan epistemologi yang dibangun oleh organisasi keagamaan di Indonesia sehingga gagasan-gagasan yang dihasilkan mampu menjadi "angin segar" yang bermanfaat bagi kepentingan rakyat. Barangkali, langkah perombakan metodologi dan epistemologi atas rangkaian kompilasi hukum Islam di Indonesia, terutama mengenai nikah beda agama. Sarjana, praktisi, dan aktivis fikih dan HAM bertanggung-jawab untuk terus mengawasi dan mengontrol perluasan dan perkembangan beragam wacana keagamaan di Indonesia.

49 Warjio, *Demokrasi di Era Covid-19: Isu, Persoalan dan Rekomendasi* (Medan: Gerhana Publishing, 2021), 296–303 Lihat khususnya pada bagan "Bahaya Politik Dinasti di Masa Covid-19."

50 Wijayanto dkk., *Menyelamatkan Demokrasi*, Outlook Demokrasi LP3ES (Depok: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 2020), 8; Ubedillah Badrun, "Robohnya Marwah Universitas: Dari Korupsi Hingga Jual Beli Doktor Honoris Causa," *Tempo*, 11 Februari 2021, bag. Kolom, https://kolom.tempo.co/read/1431946/robohnya-marwah-universitas-dari-korupsi-hingga-jual-beli-doktor-honoris-causa.

DAFTAR PUSTAKA

‘Abduh, Muḥammad, dan Rasyīd Riḍā. *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Syahīr bi Tafsīr al-Manār*. Vol. 4. 12 vol. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Abdurrahman. “Kompendium Bidang Hukum Perkawinan: Perkawinan Beda Agama dan Implikasinya.” Jakarta: Kementerian Hukum dan HAM, 2011.

Adams, Cindy Heller. *My Friend the Dictator*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1967.

Aini, Noryamin, Ariane Utomo, dan Peter McDonald. “Interreligious Marriage in Indonesia.” *Journal of Religion and Demography* 6, no. 1 (6 Mei 2019): 189–214. https://doi.org/10.1163/2589742X-00601005.

Arsal, Arsal. “Pengaturan Perkawinan Beda Agama di Indonesia (Kajian Sejarah Sosial Hukum Islam era 1945-sekarang).” *Al Hurriyah : Jurnal Hukum Islam* 14, no. 1 (12 Juli 2018): 37–58. https://doi.org/10.30983/alhurriyah.v14i1.595.

Badrun, Ubedillah. “Robohnya Marwah Universitas: Dari Korupsi Hingga Jual Beli Doktor Honoris Causa.” *Tempo*, 11 Februari 2021, bag. Kolom. https://kolom.tempo.co/read/1431946/robohnya-marwah-universitas-dari-korupsi-hingga-jual-beli-doktor-honoris-causa.

Darmabrata, Wahyono. *Tinjauan Undang-Undang No.1 Tahun 1974 tentang Perkawinan Beserta Undang-Undang dan Peraturan Pelaksanaannya*. Cetakan Pertama. Depok: Badan Penerbit Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 1997.

Fadl, Khaled Medhat Abou El. “Islamic Law, Jihad and Violence.” *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 16, no. 1 (2017): 1–27. https://doi.org/10.5070/N4161038734.

———. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Ebook edition. London: Oneworld Publications, 2014.

Fuadi, Ahmad. "Pemikiran Jaringan Islam Liberal Tentang Pernikahan Beda Agama Perspektif Hukum Islam Dan Hukum Positif Di Indonesia." Masters, IAIN Bengkulu, 2016. http://repository.iainbengkulu.ac.id/24/.

Gandasubrata, Purwoto S. *Renungan Hukum*. Jakarta: IKAHI, 1998.

———. "Tinjauan Mengenai Perkawinan Antar-Agama dengan Berlakunya Undang-undang Perkawinan (UU No. 1 Tahun 1974)," 1987, 1.

Hazairin. *Tinjauan Mengenai Undang-Undang Perkawinan No. 1/1974*. Jakarta: Tintamas, 1986.

Ibn Taimīyah. *Aḥkām az-Zawāj*. Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyya, 1988.

Jazirī, 'Abd ar-Raḥmān al-. *al-Fiqh 'alā Mażāhib al-Arba'ah*. Vol. 4. Kairo: Maktabah Tijārāh Kubrā, 1979.

Judiasih, Sonny Dewi, Nazmina Asrimayasha Nugraha, dan Luh Putu Sudini. "Prohibition of Intera Religion Marriage in Indonesia." *Jurnal Dinamika Hukum* 19, no. 1 (8 Januari 2019): 186–203. https://doi.org/10.20884/1.jdh.2019.19.1.2462.

Kementerian Wakaf dan Urusan Islam Kuwait. *Al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah: Nifās ilā Naḥy 'an al-Munkar*. Vol. 41. Kuwait: Wizārah al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 2002.

Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.

Komisi Fatwa MUI. Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 4/MUNAS VII/MUI/8/2005 tentang Perkawinan Beda Agama, § Munas VII (2005).

———. Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang Perkawinan Campuran, § Munas II (1980).

Madjid, Nurcholish. "Ahli Kitab." Dalam *Karya Lengkap Nurcholish Madjid: Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemodernan*, disunting oleh Budhy Munawar-Rachman, 2306–36. Jakarta: Nurcholish Madjid Society (NCMS), 2019.

———. Kontroversi Perkawinan Putri Cak Nur, Cak Nur: Semula Saya Ragu. Diwawancara oleh Mujib Rahman dan Kholis Bahtiar Bakri. Gatra no. 22 Tahun VIII, 2002, 15 April 2002. http://www.gatra.com/artikel.php?id=16911.

Madjid, Nurcholish, Kautsar Azhari Noer, Komaruddin Hidayat, Masdar F. Mas'udi, Zainul Kamal, Zuhairi Misrawi, Budhy Munawar-Rachman, dan Ahmad Gaus AF. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Disunting oleh Mun'im A. Sirry. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2004.

Magid, Shaul. "The Holocaust and Jewish Identity in America: Memory, the Unique, and the Universal." *Jewish Social Studies* 18, no. 2 (2012): 100–135. https://doi.org/10.2979/jewisocistud.18.2.100.

Ningtias, Diah Ayu, dan Abdul Wahab. "Peran Majelis Agama Islam Nakhon Si Thammarat Thailand Dalam Pernikahan Beda Agama Perspektif Undang-Undang Hukum Keluarga Thailand." *Maqasid: Jurnal Studi Hukum Islam* 8, no. 1 (2 September 2019). http://journal.um-surabaya.ac.id/index.php/Maqasid/article/view/3332.

Parker, Lyn, Chang-Yau Hoon, dan Raihani. "Young People's Attitudes Towards Interethnic and Inter-Religious

Socializing, Courtship and Marriage in Indonesia." *South East Asia Research* 22, no. 4 (2014): 467–86.

Pemerintah Republik Indonesia. Undang-Undang (UU) tentang Perkawinan, 17 § (1974). https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/47406/uu-no-1-tahun-1974.

Perlez, Jane. "An Islamic Scholar's Lifelong Lesson: Tolerance." *The New York Times*, 16 Maret 2002, bag. The Saturday Profile.

Pratiwi, Dian Khoreanita. "Tinjauan Yuridis Penyelundupan Hukum Perkawinan Beda Agama Berdasarkan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan." *Jurnal Hukum Media Bhakti* 2, no. 1 (1 Juni 2018): 1–11. https://doi.org/10.32501/jhmb.v2i1.15.

Presiden Republik Indonesia. Instruksi Presiden Republik Indonesia tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam, 1 § (1991).

Prihatini, Farida. "Hukum Perkawinan Islam di Indonesia." Depok: Lembaga Hukum Perdata, Fakultas Hukum, Universitas Indonesia, 2006.

Rahman, Mujib, dan Kholis Bahtiar Bakri. "Kontroversi Perkawinan Putri Cak Nur Menggugat Syahadat Cara Yahudi." *Gatra*, 15 April 2002.

Saeed, Abdullah, Danielle Celermajer, dan Samina Yasmeen. "Introduction Special Edition: Australian Muslims and Secularism." *Australian Journal of Social Issues* 42, no. 1 (2007): 3–6. https://doi.org/10.1002/j.1839-4655.2007.tb00034.x.

Saleh, K. Watjik. *Hukum Perkawinan Indonesia*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1992.

Scholar of the House. "About Dr. Khaled Abou El Fadl." The Search for Beauty in Islam, 2011. http://www.searchforbeauty.org/khaled-abou-el-fadl/.

Ṭabari, Muhammad ibn Jarīr al-. *Jāmi 'al-Bayān min Ta'wīl al-Qur'ān*. Vol. 2. Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, 2010.

———. *Tārīkh al-Ṭabari al-Musammā Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*. Disunting oleh Iyād ibn 'Abd al-Laṭīf ibn Ibrāhīm al-Qaysi. Vol. 1. 5 vol. Beirut: Dār ibn Hazm, 2005. www.darubnhazm.com.

———. *The History of Al-Tabari Vol. 39: Biographies of the Prophet's Companions and Their Successors*. Disunting oleh Ehsan Yar-Shater, Ihsan Abbas, C. E. Bosworth, Jacob Lassner, Franz Rosenthal, Estelle Whelan, dan Everett K. Rowson. Diterjemahkan oleh Ella Landau-Tasseron. BIbliotheca Persica. Vol. 39. Series in Near Eastern Studies. Albany: State University of New York Press, 1998.

Wahyuni, Sri. "Kontroversi Perkawinan Beda Agama Di Indonesia." *Jurnal Hukum Islam* 8, no. 1 (23 Februari 2016): 64–78.

———. "Running Away from Authority to Gain Recognition: The Case of Indonesian Interfaith Marriage Overseas." *AIUA Journal of Islamic Education* 1, no. 1 (2019): 123–46.

Warjio. *Demokrasi di Era Covid-19: Isu, Persoalan dan Rekomendasi*. Medan: Gerhana Publishing, 2021.

Wijayanto, Didik J. Rachbini, Malik Ruslan, dan Fachru Nofrian Bakarudin. *Menyelamatkan Demokrasi*. Outlook Demokrasi LP3ES. Depok: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 2020.

Resume Penulis

Egi Tanadi Taufik adalah peneliti muda *Institute of Southeast Asian Islam* dan associate researcher *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*. Ia lahir pada 12 Juni 1999 di Pontianak Selatan, Kalimantan Barat. Egi aktif dalam kepenulisan artikel ilmiah sejak tahun 2018 dan saat ini sedang menempuh studi lanjut di konsentrasi Hermeneutika Al-Qur'an, jurusan Interdisciplinary Islamic Studies, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Beberapa publikasi karya ilmiah Egi, antara lain; *Pertama*, "Intertekstualitas Nubuat Musa dalam QS. Al-A'rāf (7): 103-162 dan Deuteronomy 18: 9-22" *Skripsi* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2021; *Kedua*, "State Idealism and the Emerging Democratization Challanges of Indonesia Post-Political Election in Abu Nasr al-Farabi's Paradigm of Qur'anic Exegesis" *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 22 (1), 2020; *Ketiga*, Questioning the "Korean Waved" Hijab Style in Indonesia: A Contemporary Qur'anic Approach" Teosofia 9 (1), 2020; *Keempat*, dua buku antologi hasil kerjasama Asosiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (AIAT) Indonesia dan Dirjen Pendis Kementerian Agama Republik Indonesia, *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā atas Al-Qur'an dan Hadis* dan *Living Qur'an* (2020).

Selain aktif di dunia kepenulisan, Egi turut berpartisipasi dalam berbagai kegiatan intelektual berskala internasional, antara lain *Global Conference on Fratelli Tutti-Ukhuwwah Insāniyyah* (2021) yang diselenggarakan oleh Tangaza University College, Konya dan *ENIS/NISIS-MIDA Summer School 2022: "Mobility and Mobilisation in Muslim societies"* yang diselenggarakan oleh Utrecht University dan UIN Sunan Kalijaga. Portofolio Egi dapat dilihat secara terbuka pada laman Academia dan LinkedIn.

BAB XII
EPILOG
MEWUJUDKAN PEMENUHAN HAM, KEBEBASAN BERAGAMA DAN KESETARAAN GENDER DI INDONESIA

Nina Mariani Noor

Menyoal dan mendiskusikan HAM dan Islam seakan tidak akan ada habisnya. Perdebatan tentang sesuai tidaknya HAM dengan Islam, dan upaya-upaya untuk mengakomodasi HAM dalam masyarakat muslim telah banyak dilakukan. bagi Indonesia, sebagai sebuah negara yang plural dengan kebhinekatunggalika-annya dengan mayoritas penduduk muslim, isu-isu HAM dan Islam menjadi sebuah keniscayaan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Sudah banyak usaha yang dilakukan para penggerak dan aktifis HAM untuk mewujudkan keadilan dalam pemenuhan HAM bagi seluruh bangsa Indonesia. Akan tetapi , tetap saja ada kelompok tertentu yang tertinggal dan terabaikan hak-hak fundamentalnya seperti perempuan serta kelompok minoritas. Keadaan tersebut tak lepas karena masih adanya pemahaman bahwa Islam tidak kompatibel dengan HAM atau pelaksanaan HAM secara utuh kadang bertentangan dengan norma dan aturan dalam Islam. Padahal, dalam teks-teks klasik Islam sudah ada pembahasan mengenai isu-isu yang berkaitan dengan HAM dan bagaimana pelaksanaannya yang tentunya tidak merugikan siapapun.

Berbicara mengenai HAM di Indonesia dan Islam, beberapa isu akan bersinggungan dan seringkali membuat umat Islam berdebat mengenai pelaksanaannya, antara lain adalah isu relasi antar umat beragama. Sebagai sebuah negara yang nasionalis religius, hubungan harmonis lintas iman tentunya sangat diperlukan agar kehidupan berbangsa dan bernegara dapat berjalan. Isu kebebasan beragama sering menjadi penyebab disharmoni dalam masyarakat. Jaminan kebebasan beragama yang tertuang dalam undang-undang tidak serta merta memberikan kebebasan beragama kepada, terutama kelompok agama yang tidak termasuk kelompok mainstream atau termasuk dalam kelompok minoritas agama. Mereka seringkali menjadi korban intoleransi dan dianggap tidak layak mendapatkan hak asasinya dalam kebebasan beragama, termasuk beribadah dan membangun rumah ibadah. Masalah perpindahan agama dari Islam ke agama lain juga sering menjadi pembicaraan yang hangat cenderung panas. Murtad/*riddah* dianggap sebagai tindakan yang layak dapat hukuman mati, padahal setelah ditelusuri lebih lanjut ternyata dalam memahaminya, terdapat pergeseran paradigma, yang dalam istilah Jaser Auda disebut pergeseran paradigma *min hifz al-dīn ila kafālah al-hurriyah al-dīniyah* (dari menjaga agama menuju menjamin kebebasan beragama). Islam menjamin kebebasan untuk memilih agama.

Sedangkan mengenai hubungan harmonis antarumat beragama dalam diskursus hukum Islam sudah tertera dengan jelas dalam sumber-sumber tekstual seperti QS. Al-Kahfi (18): 29, QS. Al-Baqarah (2): 256 dan 143. Pemahaman kembali sumber-sumber tekstual tersebut dapat dijadikan dasar normatif bagi hubungan harmonis antar umat beragama.

Pemerintah Indonesia sedang gencar menggalakkan program moderasi beragama, akan tetapi masih mencari konsep dan pijakan yang jelas, maka dalam salah satu tulisan di buku ini mencoba menawarkan pijakan fiqih dalam berkehidupan

beragama yang moderat. Moderasi beragama merujuk pada sikap mengurangi kekerasan, atau menghindari keekstreman dalam praktik beragama. Bersikap moderat dalam beragama berarti mencari jalan tengah yag mempersatukan dan dan membersamakan semua elemen dalam kehidupan berbangsa, bernegara dan bermasyarakat di Indonesia.

Selain agama dan kepercayaan yang beragam, dalam tiap-tiap agama terdapat keragaman penafsiran atas ajaran agama, khususnya ketika berkaitan dengan praktik dan ritual agama. Masing-masing penafsiran ajaran agama itu, biasanya memiliki penganutnya yang meyakini kebenaran atas tafsir yang dipraktikkannya.

Pengetahuan atas keragaman inilah yang memungkinkan bagi seorang pemeluk agama untuk dapat mengambil jalan tengah (moderat) jika satu pilihan kebenaran tafsir yang tersedia tidak memungkinkan dijalankan. Ketika seorang pemeluk agama tidak mengetahui adanya alternatif kebenaran tafsir lain yang bisa ia tempuh akan membuatnya menjadi ekstrem dalam satu pemahaman tertentu. Moderasi beragama menjadi sangat penting untuk dijadikan sebagai sebuah cara pandang dalam beragama dalam konteks ini. Dalam Islam, bersikap moderat sangat dianjurkan.

Kelompok yang seringkali terabaikan hak asasinya adalah perempuan. Terkadang perempuan dianggap sosok yang pasif yang hanya layak menjadi objek penderita. Dalam kehidupan pernikahan, banyak problem yang dihadapi perempuan. Budaya patriarkhi yang kuat membuat perempuan sering termarginalkan dalam rumah tangga. Banyak perempuan yang mengalami KDRT dan pengabaian hak istri dalam rumah tangga, dan menjadi korban kekerasan seksual.

Bicara mengenai pernikahan dan hak perempuan, sebenarnya ada justifikasi fikih yang dapat digunakan. Pernikahan beda

agama menjadi salah satu fenomena yang semakin banyak terjadi di Indonesia karena semakin terbukanya interaksi antaranggota masyarakat yang sangat beragam. Pembacaan kembali dali-dalil dan pendapat ulama fikih klasik, dapat dijadikan pertimbangan dalam menyikapi pernikahan beda agama. Secara resmi, negara Indonesia memang belum mewadahi pernikahan beda agama, tetapi hal tersebut hendaknya tidak menghilangkan hak warga negara yang melakukan pernikahan beda agama.

Dalam konteks kesetaraan laki-laki dan perempuan, dalam hukum Islam Indonesia, taklik talak merupakan upaya perlindungan bagi perempuan dimana upaya pemutusan ikatan perkawinan tidak hanya hak bagi pihak laki-laki sebagai suami, tetapi juga perempuan sebagai istri. Oleh sebab itu, taklik talak dalam KHI dapat dijadikan sebagai salah satu alasan dalam perceraian dalam hukum Islam di Indonesia. Pasal 116 Kompilasi Hukum Islam, di samping menyebutkan alasan-alasan perceraian sebagaimana yang terdapat dalam penjelasan pasal 39 ayat (2) UU No. 1 Tahun 1974 jo. Pasal 19 PP No. 9 Tahun 1975 juga menambahkan dua alasan lain, yaitu: pertama, suami melanggar taklik talak; kedua, peralihan agama atau murtad yang menyebabkan terjadinya ketidakrukunan dalam rumah tangga. Akan tetapi, Kompilasi Hukum Islam kurang memiliki kekuatan dalam hirarki hukum di Indonesia, sehingga diperlukan revisi Undang-undang Perkawinan yang mencakup taklik talak sehingga mempunyai kekuatan hukum yang lebih kuat.

Sementara upaya yang dapat dilakukan untuk menekan terjadinya KDRT adalah: kesiapan menikah, *muasyarah bi al-ma'ruf*; musyawarah dan al-suluh; menghadirkan fikih berwawasan gender dan sosialisasi dan penegakan UU PKDRT. Dalam hal perempuan menjadi korban perkosaan yang menyebabkan kehamilan, hak dia untuk meneruskan atau menggugurkan kandungannya.

Kesemua isu di atas, dibahas dalam buku ini dengan merujuk pada teks klasik serta fikih yang dijalankan di masa lampau yang dapat dijadikan pijakan dalam menyikapinya. Ide -ide yang ditawarkan dalam buku ini berangkat dari kajian fikih dan maqasid Syariah yang dapat diterima oleh masyarakat muslim yang mempunyai kekuatan otoritatif dari para fuqaha klasik.

Oleh karena itu, harapan itu masih ada, untuk mewujudkan keadilan, kedamaian dalam kehidupan berbangsa dan bernegara dengan tetap memenuhi hak asasi setiap warga negara, baik laki-laki perempuan, apapun, dari bayi, anak-anak, remaja hingga dewasa, agama dan latar belakang etnisnya, tanpa perlu kuatir akan berseberangan dengan ajaran Islam bagi umat Muslim di Indonesia. Kita mestinya tetap optimis bahwa pelaksanaan HAM tidak pernah berlawanan dengan aturan dan norma-norma agama Islam.

Pengetahuan serta ide yang dikupas dalam buku ini, semoga dapat menjadi rujukan tambahan bagi para praktisi di lapangan ketika menghadapi permasalahan HAM dalam masyarakat. Harapan itu masih ada, dan kitalah yang hendaknya terus menyemainya dengan konsisten membaca dan merujuk dari kajian-kajian sebelumnya.

Selain itu, ide dan gagasan dalam buku ini selanjutnya dapat dimanfaatkan para pemangku kepentingan, dalam menyikapi masalah-masalah atau isu yang berkaitan dengan HAM. Para pegawai KUA dan praktisi yang berhadapan langsung dengan masyarakat dapat mengosnultasikan isu-isu yang mungkin mereka hadapi, sedangkan para pembuat kebijakan dapat mempertimbangkan dalam sisi penguatan kebijakan yang lebih ramah HAM.

TENTANG PENULIS DAN EDITOR

Noorhaidi Hasan

Profesor Islam dan politik Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, yang kini menjalani tugas tambahan sebagai Dekan Fakultas Studi Islam Universitas Islam Internasional Indonesia. Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga (2015-2021) ini memiliki minat penelitian yang cukup luas dan interdisipliner, mencakup berbagai tema seperti Salafisme, Islam politik, kelas menengah muslim, keragaman agama dan kaum muda. Ia menyelesaikan S3 di Universitas Utrecht Belanda pada 2005. Dia pernah menjadi post-doc fellow di National University of Singapore (2006-2007), research fellow di KITLV Leiden (2007-2009), visiting research fellow di Nanyang Technological University Singapore (2009-2010), dan research fellow di Clingendael Instituut Den Haag (2010-2011). Dia juga pernah menjadi visiting professor di EHESS Paris (2010), Netherlands Interuniversity Centre for Islamic Studies, Summer School on Islamic Studies, Leiden (2015), Radboud University, Nijmegen (2019) dan Institute of Social Anthropology, Austrian Academy of Sciences, Wina (2019). Noorhaidi aktif dalam berbagai forum akademik di dalam dan luar negeri serta menerbitkan karya ilmiahnya di jurnal-jurnal dan academic press terkemuka. Dekan Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga (2011-2015) ini dianugerahi penghargaan sebagai dosen terbaik oleh Kementerian Agama pada 2015. Baru-baru ini dia dinobatkan sebagai anggota Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI), lembaga bentukan presiden untuk menghimpun ilmuwan-ilmuwan terkemuka Indonesia.

Maufur

Lulusan S2 dalam Agama dan Lintas Budaya, Center for Religion and Cross-Cultural Studies (CRCS), Universitas Gadjah Mada. Saat ini, ia mengajar dan menjabat sebagai Sekretaris Prodi Studi Agama-Agama (SAA) IAIN Kediri. Pengalaman akademiknya meliputi: fellow di National University of Singapore (2007); peserta dan fasilitator pada Summer Program di Center for Religion, Culture, and Conflict Transformation (CRCC), Amerika Serikat (2013 dan 2015), dan peserta dalam short-course tentang Introduction to International Human Rights di Oslo, Norwegia (2016). Ia juga menulis beberapa karya ilmiah, di antaranya: "Religious Responses to Globalization dalam Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies (2011); "Fikih dan Hak Asasi Manusia" dalam Modul Pelatihan Fikih dan HAM bagi KUA (LKiS, 2015); "Narrating Islamism in Indonesia" dalam Journal Religio (2017); "AIDS as God's Punishment: Examining Ibn Majah's Sexual Ethics And Implication of Transgression," dalam Journal ESENSIA (2020). Sejak 2013, ia terlibat sebagai Project Officer dalam Program Edukasi Hak Asasi Manusia kerja sama Pasca UIN Sunan – Norwegian Center for Human Rights (NCHR), Oslo Coalition, Norwegia.

Nina Mariani Noor

Dosen di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, peneliti di Puspidep Yogyakarta dan aktivis dialog lintas iman serta hak asasi manusia. Penelitiannya banyak menyorot isu-isu dialog lintas iman, gender, minoritas dan hak asasi manusia. Tulisan-tulisannya antara lain "Srikandi Lintas Iman: Religiosity in Diversity" yang terbit di jurnal Research in the Social Scientific Study of Religion, Volume 30 (2019); "Ahmadiyah, Conflicts, and Violence in Contemporary Indonesia di Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies; dan Nina juga merupakan fellow di Minority Fellowship Program 2019 di OHCHR (UN Office of

High Commisioner of Human Rights). Sejak 2018, ia terlibat dalam Program Edukasi Hak Asasi Manusia kerja sama Pasca UIN Sunan – Norwegian Center for Human Rights (NCHR), Oslo Coalition, Norwegia.

Moh. Mufid

Dosen Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (UIN SUKA) Yogyakarta, yang memiliki minat akademik tentang kajian hukum Islam, maqasid syari'ah, fikih lingkungan, dan fikih muamalah kontemporer. Ia memperoleh gelar doktor (Dr.) dari Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar (2017) dalam bidang Syariah/Hukum Islam dan magister Hukum Islam (M.HI.) dari Institut Agama Islam Negeri Antasari Banjarmasin (2013) dalam bidang Filsafat Hukum Islam. Gelar Lisence (Lc.) diperoleh dari Al-Ahgaff University Hadhramaut Yemen di bidang Syariah wal Qanun (2009). Sebelum menempuh pendidikan perguruan tinggi, ia juga pernah nyantri di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang (1997-2000) dan Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo (2000-2003). Publikasi artikel ilmiah di antaranya: *"The Walagara Marriage Ritual: The Negotiation between Islamic Law and Custom in Tengger*," Journal of Indonesian Islam, vol. 14, no. 1 (2020); *"Green Fatwas in Bahtsul Masāil: Nahdlatul Ulama's Response to the Discourse on the Environmental Crisis in Indonesia"*, Al-Ihkam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial, vol. 15, no. 2 (2020), Fikih untuk Milenial: Beberapa Masalah Fikih untuk Generasi Muda di Era Digital (Jakarta: QuantaElexmedia, 2021), Ushul Fikih Ekonomi dan Keuangan Kontemporer, Cet. III (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2021), Kaidah Fikih Ekonomi Keuangan Kontemporer Cet. II (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2022), Filsafat Hukum Ekonomi Syariah: Kajian Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi Akad-akad Muamalah Kontemporer, Cet. I (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2021).

Halya Millati

Lahir di Kediri pada 8 Agustus 1996. Dia alumnus P3HM Kediri dan UIN Sunan Ampel Surabaya konsentrasi Ilmu Alquran dan Tafsir. Saat ini, Halya yang juga menjadi anggota *Center for Reseach and Islamic Studies* (CRIS) *Foundation*, mengajar di MTs. Abdulloh dan Pesantren Queen Alfalah Kediri, sembari menyunting naskah di tafsiralquran.id. Halya memiliki minat pada kajian Moderatisme Islam, Gender, dan Tafsir Alquran.

Egi Tanadi Taufik

Peneliti muda *Institute of Southeast Asian Islam* dan associate researcher *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*. Ia lahir pada 12 Juni 1999 di Pontianak Selatan, Kalimantan Barat. Egi aktif dalam kepenulisan artikel ilmiah sejak tahun 2018 dan saat ini sedang menempuh studi lanjut di konsentrasi Hermeneutika Al-Qur'an, jurusan Interdisciplinary Islamic Studies, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Beberapa publikasi karya ilmiah terbaru Egi, di antaranya; *Pertama*, "Intertekstualitas Nubuat Musa dalam QS. Al-A'rāf (7): 103-162 dan Deuteronomy 18: 9-22" *Skripsi* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2021; *Kedua*, "State Idealism and the Emerging Democratization Challanges of Indonesia Post-Political Election in Abu Nasr al-Farabi's Paradigm of Qur'anic Exegesis" *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 22 (1), 2020; *Ketiga*, Questioning the "Korean Waved" Hijab Style in Indonesia: A Contemporary Qur'anic Approach" Teosofia 9 (1), 2020; *Keempat*, dua buku antologi hasil kerjasama Asosiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (AIAT) Indonesia dan Dirjen Pendis Kementerian Agama Republik Indonesia, *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā atas Al-Qur'an dan Hadis* dan *Living Qur'an* (2020). Selain aktif di dunia kepenulisan, Egi turut berpartisipasi dalam berbagai kegiatan intelektual berskala internasional, antara lain *Global Conference on Fratelli Tutti-Ukhuwwah Insāniyyah*

(2021) yang diselenggarakan oleh Tangaza University College, Konya dan *ENIS/NISIS-MIDA Summer School 2022: "Mobility and Mobilisation in Muslim societies"* yang diselenggarakan oleh Utrecht University dan UIN Sunan Kalijaga. Portofolio Egi dapat dilihat secara terbuka pada laman Academia dan LinkedIn.

Muhammad Abdul Rohman Al Chudaifi

Ia dilahirkan di Gresik, 2 Oktober 1994. Menyelesaikan pendidikan Program Sarjana Pendidikan pada Fakultas Tarbiyah Institut Agama Islam Bani Fattah Jombang dan melanjutkan Program Pascasarjana Magister Pendidikan pada Fakultas Tarbiyah Institut Agama Islam Negeri Kediri. Saat ini penulis menjadi pengajar di Madrasah Tsanawiyah Fattah Hasyim Bahrul Ulum Jombang. Penulis juga aktif menulis artikel ilmiah diantaranya diterbitkan dalam Jurnal Moderasi: the Journal of Ushuluddin and Islamic Thought, vol. 1, no. 1, *Reinterpretasi Makna Hijrah dan Implikasinya terhadap Moderasi Beragama: Aplikasi Ma'na cum Maghza pada Q.S. al-Nisa ayat 100*, Januari-Juni 2021. Prosiding *The* 4th *International Conference on Arabic Language and Literature* (ICALL) oleh Departement of Arabic Language, Faculty of Language and Literature, Indonesia University of Education November 2021. Prosiding *Al-Multaqo ad-Dawliy lil-Bahts 'an Afkar at-Thullab wa-Dirasat Pesantren* (MU'TAMAD) oleh Kementerian Agama melalui Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Oktober 2021. Prosiding Nasional IAIN Kediri, Nilai Universal *Millah Ibrahim* Sebagai Basis Epistemologi Kerukunan Umat Beragama, Desember 2019. Antalogi Makalah dalam Peran Fatwa MUI dalam Perubahan Sosial: Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Pandangan Akademisi, 23 September 2021. Penulis dapat dihubungi melalui email: alchudzaifi@gmail.com

Siti Muliana

Ia dilahirkan di Asunde, 3 Juni 2000. Menyelesaikan sekolah tingkat dasar dan menengah di tanah kelahirannya, Kendari Sulawesi Tenggara. Pada tahun 2014, melanjutkan pendidikan di MA Sunan Pandanaran. Saat ini, disamping tercatat sebagai mahasiswa STAI Sunan Pandanaran program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir juga merupakan Tim Prestasi MTS Sunan Pandanaran di bawah naungan Ponpes Sunan Pandanaran Yogyakarta. Sejak tahun 2019 mulai aktif berlatih menulis dan hingga saat ini setidaknya ada enam karya ilmiah yang dipublikasikannya. Diantaranya adalah, *Strengthening the Indigeneousization of Islam by Gus Dur in the Middle of the Formalization of Religion*, SKIJIC, 2020, Nilai Universal *Millah Ibrahim* Sebagai Basis Epistemologi Kerukunan Umat Beragama, Prosiding Nasional IAIN Kediri, 2019, Antalogi Makalah dalam Peran Fatwa MUI dalam Perubahan Sosial: Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Pandangan Akademisi, 2021, *Reinterpretasi Makna Hijrah dan Implikasinya terhadap Moderasi Beragama: Aplikasi Ma'na cum Maghza pada Q.S. al-Nisa ayat 100,* Jurnal Moderasi, 2021, *Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an (Studi atas Pemikiran Hamka terkait Kewarisan)*, 2021, dan *Treading the Footsteps of Wali Songo as The Shaper of Islam Nusantara Tradition,* SKIJIC, 2021. Dapat dihubungi melalui email s.muliana362@gmail.com atau instagram @mu_muliana.

Mohammad Nurun Nada

Dosen Ma'had Aly Maslakul Huda Fi Ushulil Fiqh dan sekarang menjabat sebagai kepala LPPM. Ia dilahirkan di Pati 3 Januari 1988. Ia berhasil menyelesaikan S2 di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga konsentrasi kajian maqasid dan analisis strategis (KMAS) (2019). S1 IPMAFA konsentrasi Pendidikan Bahasa Arab (2012). Adapun pendidikan non formal di pesantren Manba'ul Ulum Tayu dan al-Irsyad Rembang. Aktif dalam lembaga Bahtsul

Masail Nahdlatul Ulama (LBM-NU PATI). Minat penelitiannya cukup luas, meliputi bidang pendidikan, hukum Islam, serta maqasid. Publikasi yang berbentuk buku: *taqrībun naḥwī wa aṡ-ṡarfī at-Taṭbīqāt an-Nahwiyyah wa Aṡ-ṡarfiyyah Min Khilāl Matn at-Taqrīb, Taqrībun Naḥwī wa aṡ-Ṡarfī at-Tadrībāt 'alā Manhaj al-i'rābī Min khilāl Matn at-Taqrīb.* Adapun yang berbentuk artikel: Peran Perempuan Dalam Pribumisasi al-Quran di Pati. Analisis Pendidikan Maarif Dalam Narasi Ontologi Māqāsidi. Nalar Maqashid Sebagai Basis Analisis Dalam Penanganan Bencana. Penerapan Fikih Sosial dalam Menggagas Fikih Konseling Anak.

Jaenal Sarifudin

Ia dilahirkan di Banjarnegara pada tanggal 5 Januari 1979 dari pasangan H.Abdul Muchsin dan Salimah. Saat ini bertugas sebagai Penghulu Muda/ Kepala KUA Kecamatan Gedongtengen Kota Yogyakarta. Menempuh pendidikan dasar di MINU Situwangi (1991). Pendidikan tingkat menengah pertama ditempuh di MTs Negeri Rakit Banjarnegara (1994). Kemudian merantau ke Kota Gudeg untuk belajar di MAN Yogyakarta I (1997). Selanjutnya melanjutkan kuliah jenjang S-1 pada Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2005) dan jenjang S-2 Studi Quran dan Hadits di Perguruan Tinggi yang sama (2010). Pernah mengikuti program *I'dad Lughawi* Kampus L-Data Jakarta di Pondok Pesanten Taruna al-Quran Yogyakarta (2002) dan kuliah Bahasa Arab program kerjasama Kedutaan Arab Saudi dan Universitas Ahmad Dahlan (2005). Saat ini juga tengah menempuh pendidikan Program Studi S-3 Doktor Hukum Islam di Universitas Islam Indonesia Yogyakarta. Aktif menulis artikel di media massa surat kabar. Beberapa buah karya tulisannya telah dipublikasikan. Sehari-hari juga aktif mengisi dan mendampingi beberapa majlis taklim dan pengajian. Alamat email *zaenalwafa01@gmail.com*.

Ghufron Su'udi

Ia dilahirkan di Pati Jawa Tengah, pada tanggal 1 Agustus 1969. Anak ke dua dari empat bersaudara pasangan Bapak H. Abdul Ghofar dan Ibu Hj. Hasanah. Ia memulai pendidikan sekolah dasar dengan dua jenis sekolah dasar, pertama ia menempuh pendidikan dasar di SD Negeri Ngagel Dukuhseti Pati di pagi hari dan di Madrasah Ibtidaiyah Manahijul Huda (MI) pada sore harinya. Kemudian melanjutkan ke Madrasah Tsanawiyah (Mts) Manahijul Huda Pati dan lulus pada tahun 1987. Pendidikan berikutnya ditempuh di Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) Yogyakarta lulus tahun 1990, kemudian melanjutkan ke perguruan tinggi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Fakultas Syari'ah dan lulus tahun 1996. Karir kerjanya dimulai pada tahun 1997 diterima menjadi PNS di Kementerian Agama Kota Yogyakarta sebagai penghulu di KUA Kec. Danurejan. Selama karirnya sebagai penghulu di 10 kecamatan banyak dihadapkan dengan berbagai problem hukum perkawinan, sehingga menjadikan dirinya banyak menulis persoalan hukum perkawinan yang sudah banyak dipublikasikan di berbagai majalah, jurnal, dan koran lokal di Yogyakarta. Diantaranya tulisannya adalah *"Waktu Tunggu Bagi Mafqud dalam Perspektif HAM: Belajar dari Kasus di KUA Mergangsan"* dalam buku *Fikih dan HAM: Best Practices Pengarusutamaan Hak Asasi Manusia dalam Kebebasan Beragama, Gender, dan Hak Anak di Lingkungan Kantor Urusan Agama*. Saat ini menjabat sebagai penghulu madya KUA Kec. Tegalrejo Kota Yogyakarta.

Nasrullah Ainul Yaqin

Lahir di Pamekasan, 05 Juni 1991. Ia menyelesaikan pendidikan S1 di Fakultas Syariah dan Hukum Prodi Perbandingan Mazhab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2015) dan S2 di Pascasarjana Program Studi Interdisciplinary Islamic Studies Konsentrasi Kajian Maqasid dan Analisis Strategik UIN Sunan Kalijaga

Yogyakarta (2018). Saat ini, ia mengajar di Madrasah Diniyah Nurul Jadid, Bakong, Batukerbuy, Pasean, Pamekasan. Ia menjabat sebagai Wakil Tanfidziyah Ranting Nahdlatul Ulama Batukerbuy Utara tahun 2020-2025 dan Sekretaris Lakpesdam Majelis Wakil Cabang Nahdlatul Ulama Pasean tahun 2020-2025. Beberapa karyanya adalah: *Meretas Waktu: Sejuta Hikayat Bernapas Fikih,* cet. ke-1 (Yogyakarta: Suka-Press, 2015); *Nalar Kaum Sarungan: Pergulatan Pemikiran Islam Era Milenial* (Bandung: Bitread, 2021); "Mengusung Kembali Agama Cinta", *Mazhabuna,* edisi No. 07 Tahun 2013; "Berdamai dengan Islam: Ijtihad Negara Islam di Bumi Nusantara", *Mazhabuna,* edisi No. 08 Tahun 2014; "Menggugat Fikih Taklid di Pesantren: Satu Tawaran Menuju Perubahan", *Jurnal Dinamika,* Vol. IV, No. 1, Januari 2014; "Kehujahan Hukum Negara sebagai Sumber Hukum Islam dalam Pemikiran Sayyid Muḥammad Rasyîd Riḍâ dan Wahbah az-Zuhḥailî", *Al-Mazāhib,* Volume 5, Nomer 2, Desember 2017; "Adakah Pengaruh Penerapan Syariat Islam di Pamekasan Terhadap Lingkungan?: Studi Kasus Kerusakan Laut di Desa Batukerbuy", *Al-Irfan,* Volume 1, September 2018; "Menagih Hak Beragama Muslim Ahmadiyah dan Syiah Sampang dalam Perspektif Nalar Maqâṣidî", *Religi: Jurnal Studi Agama-Agama,* Vol. 16, No. 2, Juli-Desember 2020. Selain itu, ia juga aktif menulis di beberapa media daring, seperti: *qureta.com, geotimes.co.id, harakatuna.com, detik.com, nalarpolitik.com, islami.co, artikula.id, bincangsyariah.com,baca.nuralwala.id, fkmsbyogyakarta.wordpress.com, koranindonesia.co,* dan *ontimes.id.*

Ahmad Asroni

Dosen Universitas Islam Indonesia (UII). Ia lahir di kota ukir, Jepara pada 6 Desember 1981. Ia mengenyam pendidikan sarjana di Fakultas Filsafat UGM dan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijga. Kemudian melanjutkan studi di Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Saat ini

tengah menimba ilmu di Program Doktor (S3) Studi Islam UIN Sunan Kalijaga. Sejumlah gagasannya pernah dipublikasikan dalam bentuk buku, jurnal ilmiah, majalah, dan media online. Beberapa buku yang telah diterbitkannya antara lain *Islam Ulil Albab: Telaah Kritis Sejarah Peradaban dan Pemikiran Islam* (K-Media, 2020), *Pendidikan Pancasila* (UII Press, 2021), dan *Pendidikan Kewarganegaraan* (UII Press, 2021). Sedangkan publikasi dalam jurnal ilmiah di antaranya adalah "Resolusi Konflik Agama: Perspektif Filsafat Perennial", *Jurnal Religi*, Vol. 16 No. 1 2020, "Pemikiran Politik K.H. A. Wahid Hasyim tentang Relasi Islam dan Negara", *Jurnal Living Islam*, Vol. 3 No. 2. 2020, dan "Penafsiran Kontekstual Al-Qur'an: Telaah Atas Pemikiran Abdullah Saeed", *Jurnal Living Islam*, Vol. 4 No. 1. 2021. Selain itu, ia juga cukup kerap memenangi lomba karya tulis ilmiah tingkat nasional. Ia berdomisili di Kalangan UH V No. 754 RT 17 RW 04 Pandeyan, Umbulharjo, Daerah Istimewa Yogyakarta 55161. Ia dapat dihubungi melalui 081328426798 (Telp/WA) dan E-mail: ahmad.asroni@uii.ac.id.

Muhammad Anshori

Ia dilahirkan di desa Kembang Kerang, kecamatan Aikmel, kabupaten Lombok Timur, Nusa Tenggar Barat. Pendidikan formalnya dimulai di Madrasah Ibtidaiyah (1999-2005) Madrasah Tsanawiyah (2005-2008), Madrasah Aliyah (2008-2011), semua di Ponpes Darul Kamal Lombok Timur. Kemudian S1 Tafsir-Hadis (2011-2014), S2 SQH (2015-2017) dan S3 SQH UIN (2018-2021), semua ditempuh di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Saat ini, Anshori tercatat sebagai dosen hadis pada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Adapun publikasi ilmiahnya antara lain adalah "Sunnah-Sunnah Fithrah", "Pemuda dalam Al-Qur'an dan Hadis", "Kajian Ketersambungan Sanad (*Ittiṣāl al-Sanad*)", "Ketersambungan Sanad dalam Periwayatan Hadis" (Analisis

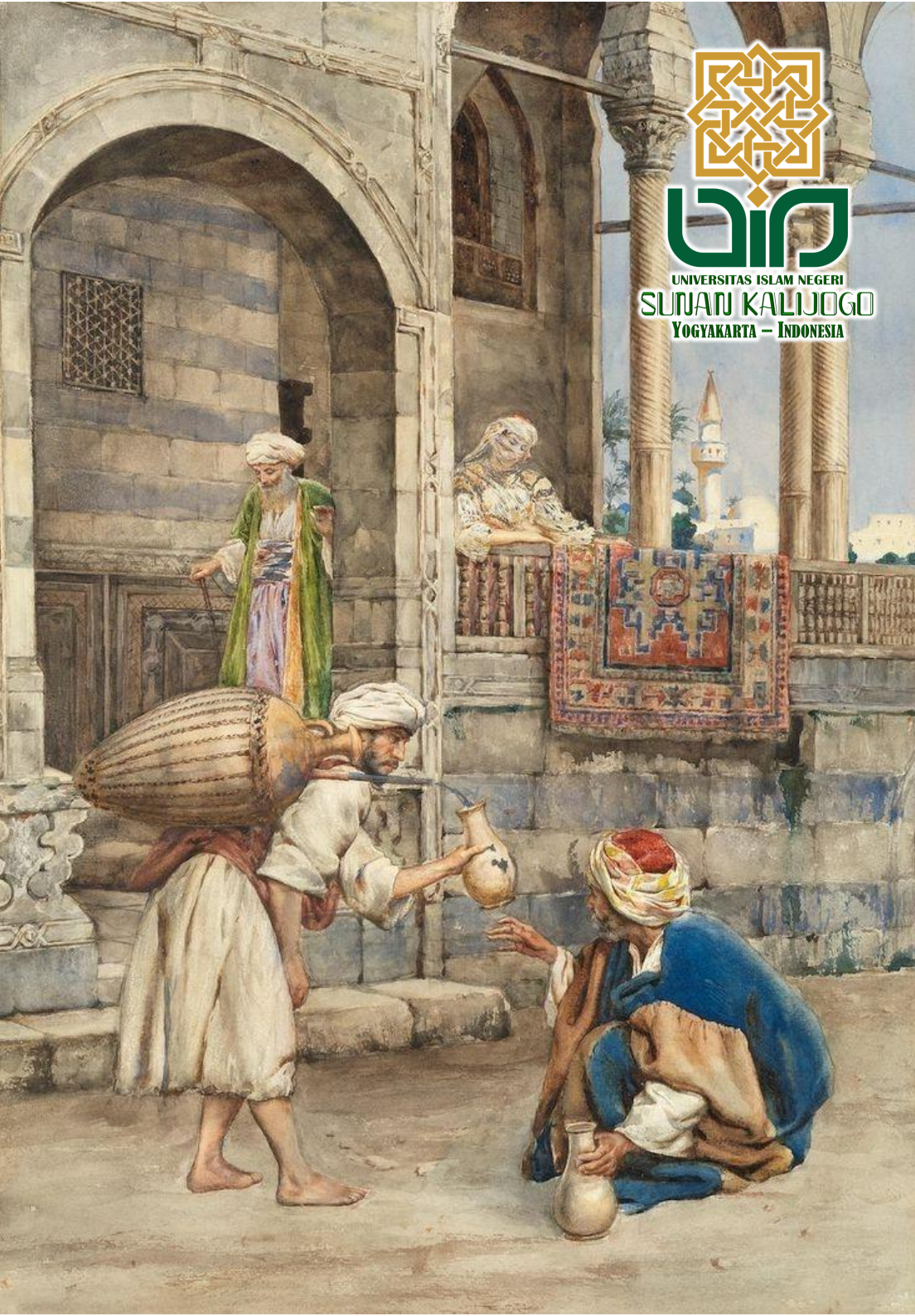
Terhadap Hadis *Mu'allal*), "Analisis Historis Kemunculan dan Pelembagaan *Ziyādah al-Ṡiqah* dalam Studi Hadis", "Konsep Sahabat Menurut Maḥfūẓ al-Tarmasī", "Studi Kitab *Al-Jāmi' al-Ṣagīr min Aḥādīṡ al-Basyīr al-Nażīr* karya al-Suyūṭī", "Melacak Otentisitas Ungkapan *Ikhtilāf Ummatī Raḥmah*", "Wawasan Baru Kajian *Asbāb Al-Nuzūl*: Analisis Terhadap Pemikiran M. Amin Abdullah", "Pengaruh Konflik Politik terhadap Studi Hadis Pasca Perang Ṣiffīn", "Sunnah dan Kedudukan Muhammad dalam Pandangan Muḥammad Syaḥrūr", "Tren-Tren Wacana Studi Al-Qur'an dalam Pandangan Orientalis di Barat", "Hadith Book of Middle Age: The Study of *Al-Targīb wa Al-Targīb* Book by Al-Munżirī", "Kompleksitas Ilmu Tafsir dalam Literatur *'Ulūm Al-Qur'ān*", "Wawasan Baru Kajian *Nāsikh-Mansūkh* (Analisis Pemikiran Maḥmūd Ṭāhā dan Abdullahi Ahmed An-Naim)", "Oposisi Penulisan Hadis di Basrah pada Abad Kedua Hijriah",. "Ilmu *Sharḥ al-Ḥadīth*: Istilah dan Konsep", "Otoritas Politik dalam Kodifikasi Mushaf pada Masa *Khulafā' al-Rāsyidīn*", "Geneologi Hermeneutika Hukum Islam (Fikih Kontekstual 'Umar bin al-Khaṭṭāb)",."Makanan Haram dan Pengaruhnya dalam Kehidupan (Kajian *Tafsir Ahkam* Surat Al-Mā'idah Ayat 3-5)", "Tema-Tema Kajian Al-Qur'an di Barat Perspektif Fazlur Rahman", "On Understanding Religion: A Study of Abdul Karim Soroush's Thought",."The Evolution of *Maqāṣid al-Sharī'ah* from Doctrine to Method (Analysis of Yudian Wahyudi's Thought)", dan *Genealogi Konflik dan Ideologi Periwayat Hadis*.

View publication stats

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJOGO

YOGYAKARTA – INDONESIA


UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJOGO
YOGYAKARTA – INDONESIA